JOURNAL ASIATIQUE.

TROISIÈME SÉRIE.

TOME XII.

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES,

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX;

RÉDIGÉ PAR MM.

BIANCHI, ED. BIOT, BOTTA, BURNOUF, CAUSSIN DE PERCEVAL,
LOUIS DUBEUX, D'ECKSTEIN, GARCIN DE TASSY, GRANGERET DE LAGRANGE,
DE HAMMER, HASE, AM. JAUBERT, STAN. JULIEN, MAC GUCKIN DE SLANE,
J. J. MARCEL, J. MOHL, S. MUNK, G. PAUTHIER,
QUATREMÈRE, REINAUD, DE SCHLEGEL, SÉDILLOT, STAHL,
ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS ET ÉTRANGERS,

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

TROISIÈME SÉRIE.

TOME XII.

PARIS.
IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU ROI
À L'IMPRIMERIE ROYALE.
M DCCC XLI.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1841.

PROCÈS-VERBAL

De la séance générale de la Société asiatique du 31 mai 1841.

La séance est ouverte sous la présidence de M. le chevalier Amédée Jaubert, président de la Société.

Le procès-verbal de la séance du 18 juin 1840 est lu; la rédaction en est adoptée.

Les personnes dont les noms suivent sont présentées et admises comme membres de la Société :

MM. Pacho, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes ;

Cherbonneau, *idem*.

On lit : 1° Une lettre de M. Noël Desvergers, par laquelle il adresse à la Société un exemplaire de l'ouvrage qu'il vient de publier sous le titre d'*Histoire de l'Afrique sous la domination des Aghlabites*, et de

la Sicile sous la domination musulmane, texte arabe d'Ebn-Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes. Les remercîments de la Société seront adressés à M. Noël Desvergers.

2° Une lettre de M. Éd. Will. Lane, par laquelle il fait hommage à la Société de sa traduction des Mille et une nuits, en anglais, d'après un texte arabe très-complet. Les remercîments de la Société seront adressés à M. Éd. Will. Lane.

3° Une lettre de M. le pasteur Aug. Gladisch, par laquelle il adresse à la Société l'ouvrage qu'il vient de publier sous le titre d'*Introduction à la connaissance de l'histoire générale*, en allemand. Les remercîments de la Société seront adressés à M. Aug. Gladisch.

4° Une lettre de M. de Brière, par laquelle il adresse au Conseil un exemplaire de son Histoire du prix fondé par M. de Volney. Les remercîments de la Société seront adressés à M. de Brière.

M. E. Burnouf communique au Conseil les douze premières feuilles de sa traduction du Lotus de la bonne loi, ouvrage bouddhique, publié d'après le texte sanscrit découvert au Népal par M. Hodgson, et offert par lui à la Société.

Les ouvrages suivants sont offerts à la société :

Par l'auteur. *The thousand and one Nights*, by Ed. Will. Lane. Londres, 3 vol. grand in-8°.

Par l'auteur. *Glossarium sanscritum*, edid. Francisc. Bopp. Berlin, fascic. I, 1840, in-4°.

Par l'auteur. *Malavika et Agnimitra*, edid. Dr Otto Frid. Tullberg. Bonn, fascic. I, etc. 1840.

Par l'auteur. *Documents statistiques officiels sur l'empire de la Chine*, traduits du chinois par G. Pauthier. Paris, 1841, in-8°.

Par l'auteur. *Traité élémentaire des accents hébreux envisagés comme signes de ponctuation*, par Louis Segond. Genève, 1841, in-8°.

Par l'auteur. *Du désarmement des Arabes considéré comme l'unique moyen de soumettre, de coloniser et de civiliser l'Algérie*, par M. Quitard. Paris, 1841, in-8°.

Par M. Garcin de Tassy. *Quelques observations sur le Gouzarati et le Maharatti*, par Théod. Pavie. (Extrait du Journal asiatique.)

Par l'auteur. *Lettre sur les poëtes Tarafah et Al-Moutalammis*, par A. Perron; in-8°. (Extrait du Journal asiatique.)

Par M. le Ministre de l'instruction publique. *Voyage dans l'Inde, par Victor Jacquemont, de 1828 à 1832*; 31e et 32e liv. in-4°.

Par l'auteur. *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites, et de la Sicile sous la domination musulmane*, texte arabe d'Ebn-Khaldoun, avec une traduction et des notes, par M. A. Noël Desvergers. Paris, 1841, in-8°.

Par l'auteur. *Matériaux pour servir à l'histoire de la Géorgie, depuis 1201 jusqu'en 1755*, par Brosset. Pétersbourg, 1841, in-4°.

Par l'auteur. *Rapport à l'Académie impériale des sciences sur la bibliothèque chinoise du Musée asiatique*, par Brosset; 1840, in-8°.

Par l'auteur. *Projet d'une collection d'historiens arméniens inédits*, par Brosset; in-8°.

Par l'auteur. *Notice d'un manuscrit arménien offert à l'Académie de Saint-Pétersbourg par M. le baron de Hahn*, par Brosset; in-8°.

Par l'auteur. *Note sur le village arménien d'Acorhi et sur le couvent de Saint Jacques*, par Brosset; in-8°.

Par l'auteur. *Sur les manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg*, par M. Dorn; 1840, in-8°.

Par l'auteur. *Sur quelques médailles orientales*, par M. Dorn; in-8°.

Par l'auteur. *Sur deux astrolabes orientaux*, par M. Dorn; in-8°.

Par l'auteur. *Sur les manuscrits éthiopiens de l'Institut*, par M. Dorn; in-8°.

Par l'auteur. *Histoire des princes de Schirwan*, par M. Dorn; in-4°.

Par M. Garcin de Tassy. *Notice sur la ville de Tlemcen*, par M. l'abbé Bargès; in-8°.

Par M. E. Burnouf. *Conjectures sur la signification d'Enania Magnalorum*, par M. Cardis.

Par l'auteur. *Introduction à l'histoire générale*, par M. Gladish. Posen, 1841, 1 vol. in-8°.

Par l'auteur. *Histoire du prix fondé par M. le comte de Volney, pour la transcription universelle des langues en lettres européennes régulièrement organisées, et pour l'étude philosophique des langues*, par M. de Brière. Paris, in-4°.

Par l'auteur. *Radices linguæ sanscritæ ad decreta grammaticorum definivit atque copia exemplorum exquisitiorum illustravit* N. L. Westergaard. Bonn, 1841, gr. in-4°.

Journal des Savants, n° d'avril 1841.

M. Mohl donne lecture du rapport sur les travaux du Conseil pendant les six derniers mois de l'année 1840, et les six premiers mois de l'année 1841. (Voyez ce rapport ci-dessous, p. 14 et suiv.)

M. Eyriès, au nom de MM. les censeurs, rend compte de la comptabilité de la Société durant l'année 1840, et il propose de l'adopter telle qu'elle a été arrêtée par la commission des fonds. M. Eyriès demande en même temps que des remercîments soient adressés à MM. les membres de la commission des fonds, au trésorier et à l'agent de la Société, pour le soin avec lequel ils ont bien voulu s'occuper des intérêts de la Société. L'assemblée,

consultée par M. le président, adopte ces diverses propositions.

M. Bailleul communique au Conseil quelques observations touchant la lecture qu'il se proposait de faire sur une méthode nouvelle pour l'étude des civilisations antiques, et sur l'archéologie comparée, lecture dont le temps l'a empêché de terminer le manuscrit.

M. Marcel lit une notice biographique et littéraire sur Molla-Djâmi.

L'heure avancée n'a pas permis d'entendre la lecture d'un fragment du Pi-pa-ki, drame chinois, qu'avait annoncée M. Bazin.

On procède, conformément au règlement, au remplacement des membres sortants du Conseil, et le dépouillement du scrutin donne les nominations suivantes :

Président : M. Amédée Jaubert.

Vice-présidents : MM. le comte de Lasteyrie et Caussin de Perceval.

Secrétaire : M. Eugène Burnouf.

Secrétaire-adjoint : M. Mohl.

Trésorier : M. F. Lajard.

Membres composant la Commission des fonds : MM. Mohl, Feuillet, Burnouf père.

Membres du Conseil : MM. Grangeret de La-

GRANGE, EICHHOFF, TROYER, Noël DESVERGERS, BIOT, LONGPÉRIER, AMPÈRE et DE SAULCY.

Bibliothécaire : M. PAGÈS.

Censeurs : MM. EYRIÈS, REINAUD.

La séance est levée à trois heures.

Pour copie conforme :

EUG. BURNOUF,
Secrétaire.

TABLEAU
DU CONSEIL D'ADMINISTRATION,

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 31 MAI 1841.

PROTECTEUR.

S. M. LOUIS-PHILIPPE,
ROI DES FRANÇAIS.

PRÉSIDENT.

M. Amédée JAUBERT.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. le comte DE LASTEYRIE.
CAUSSIN DE PERCEVAL.

SECRÉTAIRE.

M. Eugène Burnouf.

SECRÉTAIRE-ADJOINT.

M. Mohl.

TRÉSORIER.

M. F. Lajard.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Jules Mohl.
Feuillet.
Burnouf père.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Eyriès.
Dubeux.
Garcin de Tassy.
Stanislas Julien.
Reinaud.
Fauriel.
Bianchi.
Langlois.
Hase.
L'abbé de Labouderie.
Le baron de Slane.
Landresse.
Marcel.
Audiffret.
Bazin.
Régnier.
Grangeret de Lagrange.

MM. Eichhoff.
Troyer.
Noël Desvergers.
Biot.
Longpérier.
Ampère.
de Saulcy.

CENSEURS.

MM. Eyriès.
Reinaud.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Pagès.

AGENT DE LA SOCIÉTÉ.

M. Cassin, au local de la Société, rue Taranne, n° 12.

N. B. Les séances de la Société ont lieu le second vendredi de chaque mois, à sept heures et demie du soir, rue Taranne, n° 12.

RAPPORT

Sur les travaux du Conseil pendant les six derniers mois de l'année 1840 et les six premiers de l'année 1841, fait à la séance générale de la Société, le 31 mai 1841, par M. Jules Mohl.

Messieurs,

L'année qui vient de s'écouler n'a été marquée, pour la Société asiatique, par aucun événement particulier, mais elle n'en a pas été moins heureuse, parce qu'elle a amené un accroissement lent, mais constant de vos ressources, de vos relations et de vos travaux; ce qui est le signe le plus vrai de la vie et le présage le plus certain de la durée d'une société. Votre Journal a continué à paraître régulièrement, et a été le dépôt de nombreux travaux. L'affluence des mémoires que votre Commission du Journal a reçus a été plus grande qu'à l'ordinaire, et telle qu'il sera bientôt nécessaire d'augmenter le cadre de vos publications périodiques, pour qu'elles suffisent à l'activité des Membres de la Société. Il nous faudrait pour cela publier, par an, trois volumes du Journal, et un volume de la Collection des Mémoires, et quoique les ressources de la Société ne le permettent pas encore, nous pouvons espérer d'y parvenir dans quelque temps.

Le Conseil aurait désiré mettre sous vos yeux les

premières feuilles du Voyage de Schulz; mais le temps nous a manqué. Vous verrez, au reste, par le compte qui va vous être rendu de l'état de vos finances, que l'impression, trop longtemps différée de cet ouvrage, ne souffrira plus de délai. Les frais considérables qu'avait occasionnés l'impression de la Chronique de Kachmir et de la Géographie d'Aboulféda sont couverts à l'aide du secours que M. Villemain, ministre de l'instruction publique, a bien voulu nous accorder, et les ressources de l'année courante nous permettront de mettre sous presse le Voyage de Schulz.

La Société a fait pendant l'année quelques pertes sensibles, surtout parmi les membres étrangers. M. Jean Borthwick Gilchrist est mort à Paris, le 8 janvier. Il naquit en Écosse dans l'année 1759, passa une partie de sa jeunesse dans les Indes occidentales, étudia plus tard la médecine, s'embarqua en qualité de chirurgien de vaisseau pour Bombay, y passa au service de la Compagnie des Indes, et fut transféré à Calcutta. Il s'appliqua à l'étude de l'hindoustani, qu'il apprit avec une rare perfection, en vivant pendant quelques années dans une famille musulmane. Son esprit systématique lui fit concevoir l'idée de faire une langue de ce dialecte, qui avait acquis à Dehli et à Lacknow une grande élégance, comme langue de conversation et de poésie, mais qui, dans le reste de l'Inde, flottait dans un état de *lingua franca*, entre le persan et les dialectes pro-

vinciaux des Hindous. Il fixa la grammaire hindoustanie, publia un fort bon dictionnaire, et traduisit un certain nombre de livres anglais dans cette langue, pour fournir aux étudiants des ouvrages en prose, dont la littérature hindoustanie manquait presque entièrement. Il rendit de cette manière à la Compagnie des Indes un service signalé, en donnant une langue commune à son armée, et à ses officiers les moyens de l'étudier. Lord Wellesley le nomma professeur au collége Fort-William, où il forma un grand nombre d'élèves; il se retira ensuite à Édinbourg, où il établit une banque; plus tard, il se rendit à Londres pour y reprendre l'enseignement de l'hindoustani, et, enfin, il vint en France où il s'occupa, jusqu'à sa mort, de sa théorie favorite d'une langue universelle. Il avait un esprit remarquable plutôt par son activité que par sa justesse, et un caractère ardent, qui, malgré un grand fonds de bienveillance, l'a jeté toute sa vie dans des querelles littéraires et politiques sans fin.

Un autre membre très-remarquable que la Société a perdu, est monseigneur Jean-Louis Taberd, évêque d'Isauropolis, vicaire apostolique de la Cochinchine. Né à Saint-Étienne, en 1795, il prit les ordres en 1818, et partit, deux ans après, en qualité de missionnaire, pour la Cochinchine, où il arriva, en 1821, au moment où la position des missions françaises dans ce pays commençait à devenir difficile. Le grand évêque d'Adran, qui avait exercé en

Cochinchine un pouvoir presque royal, venait de mourir; et la réaction que le parti anti-français et anti-chrétien méditait depuis longtemps ne tarda pas à éclater; elle a duré depuis ce moment jusqu'aujourd'hui, avec une fureur toujours croissante. Au milieu de ces circonstances difficiles, M. Taberd fut nommé supérieur de la mission en 1823, et, en 1827, évêque d'Isauropolis et vicaire apostolique de la Cochinchine. Il fut obligé de se rendre à Siam pour se faire consacrer, parce que la persécution avait dispersé les évêques de la Cochinchine; mais le roi Minh-Menh ayant mis pendant son absence sa tête à prix, l'empêcha ainsi de rentrer dans son diocèse. Il se retira à Poulo-Pinang, où il fonda le collége catholique, destiné aux missions de l'Inde trans-gangétique, et passa de là à Calcutta, pour faire imprimer le Dictionnaire cochinchinois, fruit des travaux accumulés d'une longue suite de missionnaires, et complété par lui-même. La générosité du gouverneur général de l'Inde, et celle des missionnaires protestants de Serampour, lui donnèrent les moyens d'achever cette grande entreprise. Il fut nommé, peu de temps après, vicaire apostolique du Bengale; mais il ne put exercer ses nouvelles fonctions, étant mort, le 31 juillet 1840, presque subitement et avant d'avoir reçu sa nomination définitive.

L'année dont les travaux nous occupent n'a pas été très-favorable aux études orientales, surtout en

Asie où la guerre a paralysé bien des entreprises. Cet état de choses tournera plus tard au profit des lettres orientales en Europe, parce que l'importance politique toujours croissante de l'Asie doit naturellement appeler sur elle l'attention sérieuse des peuples européens; mais, pour le moment, le mouvement littéraire s'est arrêté dans le petit nombre de points, en Orient, où il s'était développé; les presses de Constantinople, de Teheran, du Caire et de Canton, paraissent n'avoir produit rien de remarquable; et celles de l'Inde, quoiqu'elles ne se soient pas arrêtées, ont été moins actives qu'à l'ordinaire.

Les sociétés asiatiques ont partout continué leurs efforts pour répandre les nouvelles découvertes faites dans les langues et dans l'histoire de l'Orient. M. Torrens s'est chargé de la publication du Journal de la Société de Calcutta, et continue avec un grand dévouement l'œuvre de M. Prinsep; la Société de Madras publie son Journal avec beaucoup de régularité; le Journal oriental allemand commence une nouvelle série, et l'excellent Journal de la Société de géographie de Londres devient de plus en plus un puissant auxiliaire des recueils spécialement destinés à l'Orient. Le nombre de ces recueils s'est accru des *Orientalia*, publiés par MM. Juynboll, Roorda et Weijers. Le premier volume de cette collection a paru à Amsterdam; elle est destinée à être l'organe de la belle école de

Leyde, qui porte dans ses études asiatiques le même esprit d'érudition et de recherche consciencieuse qui a distingué pendant si longtemps la philologie classique des Hollandais. Les *Orientalia* n'excluent aucune partie des études sur l'Asie; mais ils sont destinés plus spécialement à ce qui touche les langues et les littératures sémitiques. Le premier volume renferme un mémoire posthume de Hamaker sur les noms collectifs chez les Arabes, un poëme inédit de Motenabbi, publié et traduit par M. Juynboll, et une continuation du catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque de Leyde, par M. Weijers. Je devrais peut-être encore citer comme un nouveau journal asiatique, celui que la Compagnie de Jésus publie à Lyon, sous le titre de *Lettres du Maduré*, et dont jusqu'à présent six cahiers ont paru[1]. Il se compose des lettres des missionnaires de cet ordre, dans le midi de l'Inde; son principal but est de rendre compte de l'état de cette mission, mais il contient une foule de détails sur les mœurs des Hindous, et trouverait certainement sa place dans les bibliothèques des savants, si la Compagnie voulait permettre qu'il fût mis en vente.

Il s'est formé, pendant l'année, deux nouvelles Sociétés asiatiques : l'une, à Paris, *la Société orientale*, dont le but est principalement de publier les monuments d'art des peuples de l'Asie; l'autre, à

[1] *Lettres des nouvelles missions du Maduré*. Lyon, 1840, in-8°. Vol. I et II, 1. (Lithographié.)

Londres, c'est *la Société pour la publication des textes orientaux*, dont le plan vous a été communiqué l'année dernière. Elle est maintenant définitivement constituée, et a commencé ses travaux; elle forme le complément nécessaire du Comité des traductions, et il faut espérer qu'elle obtiendra la faveur dont elle a besoin pour l'exécution de sa grande et difficile tâche. Elle n'a aucune chance de devenir populaire; mais elle mérite d'autant plus l'appui et l'aide des savants et des établissements publics. On ne peut assez répéter que la publication des manuscrits orientaux les plus importants est le plus grand et le plus pressant besoin de nos études. Ce n'est que quand le travail critique des savants aura passé sur les chefs-d'œuvre de chaque littérature, quand l'impression aura rendu facile l'usage matériel des livres, et aura prévenu l'immense perte de temps que la lecture des manuscrits occasionne, quand elle aura répandu dans tous les coins de l'Europe les matériaux qu'il faut chercher aujourd'hui dans quelques dépôts de manuscrits, ce n'est qu'alors que l'intelligence européenne pourra pénétrer réellement dans l'Orient, dégager la vérité historique de l'épaisse couche de fables et de contradictions qui la couvrent, et reconstruire l'histoire du genre humain. Ce but est encore loin de nous, mais le chemin est clairement tracé, et nous y faisons chaque année un progrès, minime, si nous le comparons à ce qui reste à faire, mais considérable si on le compare avec ce qui se faisait autrefois.

Le nombre des catalogues de manuscrits orientaux qui se publient, ou se préparent dans les bibliothèques de l'Europe, peut être regardé comme un indice très-heureux de cette tendance. La bibliothèque Bodléienne, à Oxford, a terminé, il y a peu de temps, la publication de son catalogue, commencé, il y a cinquante ans, par Uri, achevé par Nicoll, et publié par M. Pusey[1]. C'est un grand et beau travail, parfaitement digne de la célèbre bibliothèque qu'il est destiné à faire connaître. M. Prinsep, peu de temps avant sa mort, a fait imprimer, en deux volumes, le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de la Société asiatique de Calcutta. M. Fleischer, à qui nous devions déjà le catalogue des manuscrits orientaux de Dresde, vient de publier celui de la bibliothèque de Leipzig[2]. M. Brosset a publié, à Saint-Pétersbourg, le catalogue de la bibliothèque arménienne d'Edchmiadzin[3]. Il y a longtemps que ceux qui s'intéressent à cette littérature regrettaient que les trésors que devait renfermer la bibliothèque du chef-lieu de la hiérarchie arménienne fussent inaccessibles aux Européens; à la fin, l'influence de M. de Hahn, commissaire impérial pour les provinces trans-caucasiennes, obtint

[1] *Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum catalogi.* Confecit Nicoll; edidit Pusey. In-fol. Oxford, 1835.

[2] *Catalogus librorum manuscriptorum bibliothecæ senatoriæ Lipsiensis*, edidit Neumann. *Codices orientalium linguarum descripserunt* Fleischer et Delitsch; 1838. In-4°.

[3] *Catalogue de la bibliothèque d'Edchmiadzin*, publié par M. A. Brosset. Saint-Pétersbourg, 1840; 121 pag.

du Catholicos le catalogue de sa bibliothèque, et l'académie de Saint-Pétersbourg s'empressa de le communiquer au public. On y voit que les malheurs qui ont accablé, depuis tant de siècles, la nation arménienne, n'ont pas épargné sa littérature, car la bibliothèque d'Edchmiadzin ne renferme que quatre cent quatre-vingt-un manuscrits, parmi lesquels il y en a une centaine qui traitent de l'histoire ou de la géographie, les autres sont des ouvrages de théologie et de scolastique. M. Schott a fait imprimer le catalogue des livres chinois de la bibliothèque de Berlin, faisant suite au catalogue donné par Klaproth[1]. M. de Hammer[2] a publié le catalogue de sa magnifique collection de manuscrits arabes, persans et turcs et celui des manuscrits de la bibliothèque Ambrosienne[3]; M. Flugel a inséré aussi dans les Annales de Vienne une liste des nouvelles acquisitions de manuscrits arabes que la Bibliothèque royale de Paris a faites pendant ces dernières années. M. Ewald a publié le catalogue des manuscrits orientaux de Tubingen[4], et M. Dulaurier a fait paraître dans votre Journal la liste des manuscrits malais de la Société asiatique de Londres. Lady Chambers a fait impri-

[1] *Verzeichniss der chinesischen und mandschu-tungusischen Bücher der Bibliothek in Berlin*, von Ed. Schott; *1840*. In-8°.

[2] Dans les *Wiener Jahrbücher*, et tiré à part à un petit nombre d'exemplaires.

[3] *Catalogi dei Codici arabi, persiani e turchi della bibliotheca Ambrosiana*; 1839. In-8°. (Extr. de la *Bibl. italiana*.)

[4] *Verzeichniss der orientalischen Handschriften der Bibliothek zu Tubingen*, von Ewald; 1839. In-4°.

mer le catalogue [1] de la belle collection de manuscrits sanscrits que son mari avait formée dans l'Inde. Ce catalogue est un des derniers travaux de Rosen que la mort a enlevé si malheureusement aux études indiennes. L'académie de Lisbonne s'occupe depuis quelque temps du catalogue complet de tous les manuscrits orientaux qui se trouvent dans les bibliothèques du Portugal. C'est une véritable bonne fortune pour les lettres, car la longue domination des Portugais dans différentes parties de l'Asie a dû amener en Portugal une grande quantité de manuscrits. L'académie de Lisbonne veut faire à votre Société l'honneur de lui confier la publication de ce catalogue. Le Musée britannique qui, depuis quelque temps, est devenu un des dépôts les plus riches en manuscrits orientaux, va publier le catalogue de ses manuscrits syriaques, préparé par feu Rosen, et il faut espérer que cette belle institution fera connaître le reste de ses trésors, que le manque d'un répertoire général et des réglements de service fort gênants rendaient naguère encore d'un accès fort difficile. Enfin, votre Société est sur le point de publier, parmi les papiers de Schulz, les catalogues des manuscrits arabes relatifs à l'histoire qui se trouvent dans trente-deux bibliothèques publiques de Constantinople.

Il est extrêmement à désirer que, non-seulement

[1] *Catalogue of the sanscrit manuscripts of the late sir R. Chambers, with a Memoir by lady Chambers.* London, 1838, in-fol.

les grandes bibliothèques, mais aussi celles qui ne possèdent qu'un petit nombre de manuscrits, et, à l'exemple de sir William Ouseley et de M. de Hammer, les savants qui ont des collections de manuscrits, fassent imprimer leurs catalogues, pour que chacun puisse savoir ce qui existe en Europe, et se régler là-dessus dans ses publications, et surtout pour que les Européens établis en Orient puissent acheter des manuscrits en connaissance de cause, et avec certitude de compléter les collections européennes, et de préserver de la destruction des ouvrages importants. Il existe, sans aucun doute, aujourd'hui en Orient une foule d'ouvrages qui passent pour perdus, et qui ne sont que cachés dans quelques bibliothèques obscures; mais il faut se hâter de les sauver, car tout concourt dans notre époque à les faire disparaître. Partout, en Orient, excepté en Chine, le savoir s'en va; on ne copie plus de manuscrits, et les bibliothèques sont dispersées par les accidents de la guerre et par la pauvreté des familles; il n'y a personne qui n'ait remarqué, en feuilletant des manuscrits musulmans, les sceaux effacés de quelque membre d'une famille devenue trop pauvre pour garder les livres dont elle avait hérité, et trop fière pour laisser savoir qu'elle les avait vendus. L'introduction de l'imprimerie conduit également à la destruction des manuscrits, en en faisant tomber le prix, et en diminuant le respect qu'on avait pour eux. Il est encore temps de sauver bien des trésors, et la publication des catalogues des bibliothèques

en Europe doit puissamment y contribuer en dirigeant le choix des acheteurs.

Nous arrivons maintenant aux progrès que chaque littérature orientale a faits pendant l'année qui vient de s'écouler, et nous trouvons, comme l'année précédente, que la littérature arabe a été cultivée le plus activement. Le Comité des traductions orientales de Londres a publié le premier volume de l'Histoire des Arabes d'Espagne, par Makkari, traduite et annotée par un savant espagnol, M. Pascual de Gayangos[1]. Ahmed al Makkari al Telemsani est un auteur mogrebin, né vers la fin du XVI^e^ siècle, et mort à Damas l'an 1631. Après avoir composé une vie très-détaillée du célèbre et savant vizir de Grenade, Mohammed Ibn al-Khatib, il y ajouta, en forme d'introduction, une Histoire générale des Arabes d'Espagne, depuis la conquête jusqu'à leur expulsion finale. L'importance de cet ouvrage n'a pas échappé aux auteurs qui se sont occupés de cette partie de l'histoire des Arabes, et Cardonne, Conde, ainsi que MM. Shakespear, Reinaud, Lembke et Fauriel, en ont fait grand usage dans leurs travaux. Il était donc naturellement désigné aux études des orientalistes espagnols, d'autant plus que Makkari est du petit nombre des auteurs qui embrassent toute la durée de la domination des Arabes en Es-

[1] *History of the Mohammedan dynasties in Spain, from the text of Al-Makkari*, translated by Pasc. de Gayangos. London, 1840, in 4°. Vol. I.

pagne. Le premier volume de la traduction de M. de Gayangos est maintenant entre vos mains; c'est un ouvrage très-considérable, et qui sera reçu avec reconnaissance par toutes les personnes qui s'occupent de l'histoire des Arabes. Les notes, d'une valeur au reste fort inégale, sont très-copieuses pour ce qui regarde l'Espagne, et contiennent des extraits d'un grand nombre d'historiens arabes. M. de Gayangos ne publie pas exactement une traduction de l'ouvrage original, il déplace quelques chapitres pour introduire dans le récit un ordre plus logique, il écarte la vie du vizir, dont il réserve des extraits pour les éclaircissements, il exclut le chapitre v, qui contient les biographies des musulmans d'Espagne qui ont voyagé en Orient, et le chapitre vii, qui renferme des extraits des poésies des Arabes d'Espagne. Il est difficile de se prononcer en général et en théorie sur ce système de traductions d'auteurs orientaux, car il est certain qu'ils contiennent souvent des parties qui intéressent peu le lecteur européen, et que l'ordre dans lequel ils racontent les faits n'est pas toujours le plus naturel; il y a particulièrement chez les écrivains arabes de la décadence une manie de citer des vers qui est souvent très-embarrassante pour le traducteur, et peu profitable au lecteur, et l'on comprend bien que l'on puisse douter de la convenance de tout reproduire. Mais, en y réfléchissant sérieusement, on se convaincra peut-être que le système des traductions intégrales offre néanmoins des inconvénients moindres

que celui des traductions incomplètes. On produit par cette dernière méthode un ouvrage plus agréable à lire; mais ceux qui veulent faire des recherches ne s'en serviront jamais qu'avec défiance, parce qu'ils ne peuvent pas savoir si le traducteur n'a pas omis précisément les faits qui, dans leurs recherches particulières, leur importent le plus. N'y aura-t-il pas des lecteurs qui regretteront que M. de Gayangos ait rejeté le chapitre v? car les musulmans espagnols qui ont voyagé en Orient étaient sans doute les plus distingués de leur nation, et leurs vies doivent naturellement exciter la curiosité.

La première livraison du Kitab el-Aghani[1], que M. Kosegarten avait annoncée, a paru, et la seconde est presque achevée. M. Kosegarten a accompagné la première livraison du commencement d'une dissertation très-curieuse sur la musique des Arabes, dans laquelle il entreprend de prouver que leur musique était empruntée des Grecs. Cette thèse aura surpris beaucoup de lecteurs; mais la fin de la dissertation, qui paraîtra avec la prochaine livraison du texte, les mettra en état de juger la question avec connaissance de cause. Le texte de l'Aghani est publié avec beaucoup de soin, et il n'y a peut-être aucun ouvrage arabe qui le mérite mieux et qui en demande autant que cette collection de vies de poëtes, qui est un des documents les plus curieux

[1] *Ali Ispahanensis liber Cantilenarum magnus*, edidit Kosegarten. Gripeswaldiæ, 1840. In-4°.

pour l'histoire politique et littéraire des Arabes ; car tout le monde sait combien chez eux la poésie était entrée dans la vie, et que presque tout ce que nous connaissons de leur état social et moral avant l'Islamisme est tiré de leurs poésies et des commentaires dont elles sont accompagnées.

M. Lane a achevé sa traduction des Mille et une nuits[1], en l'accompagnant, jusqu'à la fin, d'éclaircissements puisés dans une connaissance intime de l'Égypte moderne, telle peut-être que jamais aucun Européen ne l'a possédée. L'importance de ces charmants contes, pour les lettres orientales, est incalculable, car ils sont encore aujourd'hui le seul ouvrage venu de l'Asie qui soit parfaitement populaire en Europe, et ce sont eux qui ont donné à l'Orient, dans les idées du public, cette auréole poétique qui inspire à beaucoup d'esprits la curiosité d'en apprendre davantage. C'est surtout sous ce rapport, que tout ce qui peut contribuer à rendre ce livre encore plus attrayant est important pour les études orientales, et l'on doit savoir gré à M. Lane d'avoir si bien atteint ce but.

M. Veth a publié, à Leyde, la première moitié du texte du Lobb al Lobab de Soyouti[2]. C'est

[1] *The Thousand and one Nights; a new translation from the arabic, with copious notes*, by Edw. Will. Lane. London, 1839-1841; 3 vol in-8°.

[2] Cet ouvrage a paru sous la *forme* de thèse académique et sous

un dictionnaire des noms patronymiques et autres sous lesquels les auteurs arabes sont cités plus fréquemment que sous leurs noms propres. L'embarras dans lequel les Arabes eux-mêmes se trouvent pour identifier des hommes connus sous plusieurs noms, les a déterminés à composer des dictionnaires destinés à obvier à cette difficulté. Samani en composa un, au VIe siècle de l'hégire, dans lequel il expliqua non-seulement le sens et l'origine de ces noms, mais où il indiqua à chaque mot les noms véritables des auteurs qui l'ont porté; cet ouvrage fut abrégé dans le siècle suivant par Ibn al-Athir, et cet extrait fut de nouveau abrégé par Soyouti. L'ouvrage de Samani est aujourd'hui inconnu, sinon perdu, et l'extrait d'Ibn al-Athir n'est connu que par le spécimen que M. Wustenfeld en a donné d'après un manuscrit imparfait de Gotha. Dans cet état de choses, M. Veth s'est décidé à publier le texte de Soyouti, lequel a conservé les définitions des noms, mais en omettant l'énumération des auteurs qui les ont portés, et les détails littéraires que ses prédécesseurs y avaient ajoutés. L'ouvrage de Soyouti est donc loin de contenir tout ce qu'on désirerait y trouver; mais l'excellente édition que M. Veth en donne n'en est pas moins un véritable service, non-seulement parce que le Lobb al-Lobab nous explique l'orthographe et l'origine souvent bizarre des surnoms

ce titre : *Specimen e litteris orientalibus exhibens majorem partem libri As-Soyutii de nominibus relativis inscripti* لب اللباب *proponit Johan. Veth. Lugduni Batavorum*, 1840, in-4°.

des auteurs, mais surtout parce qu'i contient une foule de noms de lieux, que l'on cherche en vain dans les traités géographiques les plus complets. Il n'est peut-être pas hors de propos d'appeler l'attention des voyageurs en Orient sur l'importance du traité de Samani, intitulé *Fi'l-Ansab*, dont la découverte ajouterait beaucoup aux progrès que la bibliographie arabe fait aujourd'hui.

Ceci me ramène aux deux éditions d'Ibn Khallikan, qui s'impriment dans ce moment à Gœttingen et à Paris. M. Wustenfeld a fait paraître la septième livraison de la sienne, et M. de Slane a achevé la quatrième de l'excellent texte qu'il édite[1]. M. Cureton a publié récemment une brochure sur un manuscrit autographe d'Ibn Khallikan, qu'il a découvert, et a bien voulu confier à M. de Slane ce manuscrit qui paraît renfermer la seconde rédaction de l'ouvrage.

M. Freitag, à Bonn, annonce le troisième volume de ses Proverbes des Arabes; les deux premiers contiennent l'ouvrage classique de Meidani, et le troisième le complétera, en y ajoutant les proverbes dont Meidani ne parle pas, et que M. Freitag a tirés en grande partie d'un ouvrage inédit de Scheref-eddin, et des Proverbes des Bédouins de Burkhardt.

[1] *Kitab wefayat al-aiyan*. Vies des hommes illustres de l'islamisme en arabe, par Ibn-Khallikan, publiées par M. le baron Mac Guckin de Slane. Paris, Firmin Didot, 1838-1840, in-4°, cahiers I-IV.

L'ouvrage sera terminé par des tables de matières fort amples, qui permettront de trouver les proverbes que les auteurs arabes ne font souvent qu'indiquer d'un seul mot.

M. Sprenger vient de publier[1], sous les auspices du Comité des traductions, le premier volume de sa traduction anglaise du célèbre ouvrage de Masoudi, intitulé les *Prairies d'or*. Masoudi écrivait dans les temps les plus favorables à un historien; le khalifat avait pris, au commencement du IVe siècle de l'hégire, presque toute son extension; l'intelligence de la nation arabe n'avait pas encore succombé sous la grammaire, la rhétorique et les controverses des sectes; son génie était encore stimulé par les restes de la civilisation antique et de la littérature des peuples vaincus, et la position du khalifat rendait faciles les voyages les plus lointains. Masoudi se servit de tous ces avantages; ses lectures étaient immenses, ses voyages incessants et fort étendus, sa curiosité continuellement exercée. Il a écrit, selon l'habitude des savants de son temps, sur presque tous les sujets qui pouvaient alors intéresser les lecteurs musulmans; mais il n'y a que ses ouvrages historiques qui aient beaucoup d'importance pour nous. La première de ses compositions est l'Akhbar al-Zeman, énorme ouvrage qui a au moins vingt volumes, la seconde est le Kitab

[1] *El-Masûdi's historical Encyclopædia, entitled Meadows of gold and mines of gems*, translated by Aloys Sprenger. Vol. I. London. In-8°.

al-Aouseth, qui est le complément de l'Akhbar, et la troisième les Prairies d'or, qui forment en même temps l'extrait et le supplément des deux autres. Ce dernier ouvrage est le seul qui soit connu en Europe; il est écrit avec un singulier manque d'ordre et de méthode, mais il contient les renseignements les plus curieux sur un grand nombre de points, car Masoudi n'était pas un compilateur comme le sont la plupart des historiens orientaux; il a fait par lui-même beaucoup d'observations personnelles et de recherches sur des points que ses prédécesseurs avaient négligés. M. Sprenger a consulté, pour sa traduction, les manuscrits de Leyde, de Paris et de Londres; il ajoute partout l'orthographe arabe des noms, ce qui est d'un grand secours dans un ouvrage qui abonde en noms d'hommes et de lieux, et il y joint un certain nombre de notes critiques et explicatives. Cet ouvrage exigera un jour des commentaires bien plus étendus si l'on veut éclaircir la multiplicité des points auxquels touche Masoudi; mais la première chose à faire est une traduction complète, et il est extrêmement à désirer que M. Sprenger continue sa belle et utile entreprise.

L'histoire de l'Afrique septentrionale est devenue, depuis la conquête d'Alger par la France, un sujet de grand intérêt; elle s'est enrichie, dans l'année qui vient de s'écouler, de plusieurs ouvrages, et d'autres nous sont promis; de sorte que cette partie

de l'histoire des Arabes, sur laquelle on ne possédait guère que les travaux fort imparfaits de Cardonne, sera bientôt une des mieux connues. M. de Slane a publié, dans le Journal asiatique, l'histoire des premières dynasties musulmanes en Afrique, traduite de Nowaïri; il l'a conduite jusqu'aux Aglabites, où M. Noël Desvergers la reprend dans un ouvrage qu'il vient de publier sous le titre de : *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aglabites, et de la Sicile, sous la domination musulmane*[1]. Il donne le texte et la traduction du récit d'Ibn Khaldoun, et l'accompagne de notes tirées surtout de Nowaïri et d'Ibn al-Athir. Les Aglabites, après avoir gouverné la partie orientale de la côte de Barbarie pendant tout le IIIe siècle, furent dépossédés par la dynastie des Fatimites, qui occupa à son tour, pendant près de trois siècles, la plus grande partie du Maghreb. M. Nicholson a publié, à Tubingen[2], la traduction anglaise de l'histoire de l'établissement de cette dynastie, tirée d'un manuscrit de la bibliothèque de Gotha, faussement attribué à Masoudi. L'ouvrage de l'auteur inconnu paraît avoir servi de base au récit, tant de Nowaïri que d'Ibn Khaldoun, et il entre dans plus de détails que ces deux auteurs n'en ont donné sur ce grand événement de l'histoire du khalifat; événement qui a menacé l'existence de l'empire arabe, et auquel l'Europe est

[1] Paris, chez Didot. 1840. In-8°.

[2] *An Account of the establishment of the Fatimite dynasty in Africa*, by John Nicholson. Tubingen and Bristol, 1840. In-8°.

peut-être redevable d'avoir échappé à une conquête musulmane.

Le gouvernement français a bien senti l'importance de l'histoire du nord de l'Afrique, et a fait, depuis plusieurs années, des efforts pour se procurer tous les moyens de l'éclaircir. Il a attaché, avec raison, beaucoup de prix à la partie du grand ouvrage d'Ibn Khaldoun qui traite, sous le titre de l'Histoire des Berbers, de tout ce qui regarde le Maghreb dans le moyen âge. Il a chargé M. de Slane de la publication de ce travail important, qui sera imprimé à Alger, et formera deux gros volumes contenant le texte d'Ibn Khaldoun, une traduction française, et un commentaire historique. L'éditeur a réussi à rassembler un nombre suffisant de manuscrits, et la complaisance inépuisable de M. Weijers a mis à sa disposition les manuscrits de la bibliothèque de Leyde. L'impression de l'ouvrage est commencée, et tout fait espérer que cette belle entreprise sera menée à fin aussi rapidement que possible.

M. Cureton, conservateur des manuscrits du Musée britannique, a commencé l'impression de l'Histoire des religions, par Scharistani, écrite au commencement du VI^e^ siècle de l'hégire. Les travaux de Pococke et de Hyde avaient depuis longtemps rendu célèbre cet ouvrage, qui traite successivement des sectes musulmanes orthodoxes et

hérétiques, des écoles philosophiques, des sectes persanes et des Sabéens, des superstitions des anciens Arabes, et qui contient surtout, sur ces derniers sujets, une foule de faits que l'on chercherait en vain autre part. C'est un des ouvrages arabes qui, dans notre temps où l'histoire des religions est devenue l'objet de tant de travaux, excitera le plus vivement l'intérêt du public, et l'on ne peut que féliciter la Société pour l'impression des textes orientaux, aux frais de laquelle cette édition se fait, d'avoir si bien choisi le commencement de ses publications. L'intention de M. Cureton n'est pas de donner une traduction, mais il se trouve heureusement que M. Schmœlder de Bonn s'est occupé, depuis quelques années, de préparer, d'après les manuscrits de Paris, une édition et une traduction du même ouvrage. Il est possible que l'entreprise de M. Cureton le détermine à renoncer à l'impression du texte, mais elle lui fournira, en revanche, de nouvelles facilités pour la traduction. M. Schmœlder est particulièrement préparé à un travail de cette espèce par les études qu'il a faites sur la philosophie arabe, dont il a donné une première preuve dans ses *Documenta philosophiæ Arabum*, Bonn, 1836. Il nous promet un nouvel ouvrage du même genre, qui doit contenir quelques mémoires sur la philosophie des Arabes, précédés par un traité de Ghazali. Ce travail a reçu l'approbation de l'Académie des inscriptions, qui l'a recommandé à M. le ministre de l'instruction publique, pour être compris parmi

les ouvrages encouragés par le Gouvernement français.

M. Dernburg prépare une édition du *Tarifat* de Djordjani, qu'il accompagnera d'une traduction française et d'un commentaire. Le Tarifat est un dictionnaire de termes techniques de grammaire, de philosophie et de théologie, et vous savez tous combien M. de Sacy faisait cas de cet ouvrage. M. Dernburg prend pour base de la rédaction du texte l'édition de Constantinople collationnée avec les manuscrits de Paris. Je devrais encore vous parler de l'ouvrage d'Ibn al-Beithar sur la médecine arabe, que M. de Sontheimer traduit en allemand. Le premier volume de ce travail important a paru à Stuttgart, mais il n'est pas encore arrivé à Paris.

Les dialectes sémitiques ont fourni, cette année, un sujet de nouvelles et curieuses études. Tout le monde sait que, quand on monte du golfe de Suez au mont Sinaï, on peut suivre plusieurs vallées collatérales qui coupent le pied de la montagne, et qui toutes portent, sur les parois des rochers qu'elles traversent, des inscriptions qui n'avaient pas encore été déchiffrées. Une de ces vallées en est tellement remplie, qu'elle a reçu le nom de : *wadi Mokatteb*, « la vallée couverte d'écritures. » Un grand nombre de ces inscriptions ont été publiées dans différents ouvrages, et M. Beer, à Leipzig, qui s'était déjà distingué dans d'autres branches de paléographie orien-

tale, entreprit de les déchiffrer. Il vient de faire imprimer la première partie de ce travail, qui forme le troisième cahier de ses *Studia asiatica*[1], et les résultats auxquels il est arrivé sont que ces inscriptions datent du IVe siècle, qu'elles sont écrites dans un alphabet et dans un dialecte sémitiques, et qu'elles sont l'œuvre des Nabatéens.

Quant à la littérature persane, il n'est venu à ma connaissance qu'un seul ouvrage qui lui appartienne. C'est une traduction allemande du *Gulistan* de Sadi, que M. Wolff[2] vient de publier à Stuttgart, et dans laquelle il a rendu ce gracieux livre d'une manière élégante et fidèle. D'autres ouvrages sont commencés ou annoncés. Votre confrère M. Troyer a mis sous presse une traduction anglaise d'un ouvrage qui excite depuis long-temps la curiosité des savants, *le Dabistan*. C'est une histoire des religions, écrite du temps d'Akbar par un Guèbre converti à l'Islamisme, et nommé Mobed Schah. L'intention de l'auteur paraît avoir été de fournir à Akbar une base prétendue historique pour la religion que cet empereur avait inventée, et qu'il voulait introduire. C'est pourquoi l'auteur commence par un chapitre très-long qui traite de la religion des Mahabadiens, et

[1] *Studia asiatica*, edid. Beer. fasc. III. Leipzig, 1840, in-4°. (Les deux premiers cahiers de l'ouvrage n'ont pas paru, et l'auteur est malheureusement mort depuis la publication de ce travail qui n'est pas achevé.)

[2] *Sadi's Rosengarten* übersetzt durch Dr. Ph. Wolff. Stuttgart, 1841, in-12.

qui n'est qu'un tissu de fables incohérentes. Ensuite il entre sérieusement dans son sujet et traite des religions persane, indienne, juive, chrétienne et musulmane; des illuminés, des sofis et de quelques autres sectes. On ne peut se servir de cet ouvrage qu'avec une certaine méfiance, mais il contient, sur des sectes obscures, une infinité de détails qui serviront un jour à compléter l'histoire des religions. Sir William Jones a été, je crois, le premier qui en ait parlé; Gladwin a publié dans le *New Asiatic Miscellany*, le premier chapitre de l'ouvrage avec une traduction; Leyden a traduit, dans le neuvième volume des Recherches asiatiques, le chapitre qui traite des illuminés, et le texte de l'ouvrage entier a été publié à Calcutta en 1809. Le comité des traductions avait chargé M. Shea de le traduire; mais, le traducteur étant mort avant d'avoir fait beaucoup de progrès dans ce travail, M. Troyer a entrepris de l'achever et de le publier.

La Société anglaise pour la publication des textes orientaux annonce trois ouvrages persans dont elle fait préparer des éditions. Le premier est le *Khamsehi-Nizami*, c'est-à-dire la collection des cinq poëmes, moitié épiques, moitié romanesques de Nizami dont, jusqu'à présent, un seul, le *Sekander-Nameh*, a été imprimé. Le second est le *Youssouf et Zouleikha* de Firdousi, que M. Morley va publier. C'est le dernier ouvrage de Firdousi, composé par lui pendant sa fuite. Ce livre passait pour perdu et

n'a été retrouvé qu'il y a peu d'années par M. Macan. Le troisième est l'Histoire de l'Inde, qui fait partie du grand ouvrage de Raschid-eddin. Vous savez que Raschid-eddin avait fait déposer dans un certain nombre de bibliothèques des exemplaires de son ouvrage; M. Morley a eu le bonheur de découvrir un de ces exemplaires authentiques. Il se propose d'en publier la partie qui traite de l'histoire de l'Inde, et qui est une de celles qui manquent dans les manuscrits de Raschid-eddin qui se trouvent dans les bibliothèques du continent.

C'est peut-être ici l'occasion la plus naturelle de faire mention d'un ouvrage remarquable qui doit ce qu'il contient de plus neuf et de plus important aux historiens persans que l'auteur a mis à contribution : c'est l'Histoire de la Horde d'or[1] par M. Hammer de Purgstall. On sait que la Horde d'or a dominé en Russie pendant plus de deux siècles, et qu'elle a exercé l'influence la plus grande sur la formation et le sort de l'empire russe; mais on manquait jusqu'à présent d'une histoire détaillée et particulière de cette branche importante de l'empire mongol. M. de Hammer a rempli cette lacune par un ouvrage où il a déployé toute l'étendue de son savoir, et dans lequel, non content de suivre l'histoire de la Horde d'or depuis son origine jusqu'à la destruction de l'empire qu'elle avait fondé, il a trouvé moyen

[1] *Geschichte der goldenen Horde in Kiptschak das ist der Mongolen in Russland*, von Hammer-Purgstall. Pesth, 1840, in 8°.

d'ajouter, sur l'histoire générale des Mongols et sur l'administration de leur empire, de nouvelles et importantes données, parmi lesquelles le lecteur distinguera certainement le tableau de l'organisation de la cour mongole, qui remplit le livre v, et la collection des lettres-patentes adressées à un nombre considérable d'officiers civils et militaires mongols. L'auteur se propose de poursuivre ce sujet et de publier prochainement une histoire des Mongols de Perse, pour laquelle il a depuis longtemps amassé des matériaux.

Je ne puis quitter la littérature musulmane sans dire un mot du Dictionnaire français-turc que le prince Handjeri publie à Saint-Pétersbourg, et dont le premier volume a paru. (L'ouvrage entier se composera de trois volumes grand in-4°.) Les personnes les plus versées dans la langue turque s'accordent à reconnaître le grand mérite de ce beau travail, qui forme la traduction complète du Dictionnaire de l'Académie française. Cet ouvrage est destiné plus particulièrement aux Turcs qui étudient le français, tandis que le Dictionnaire français-turc que M. Bianchi publie à Paris, et dont l'impression sera achevée avant peu, paraît composé surtout pour les besoins des Européens qui apprennent à parler le turc.

En nous tournant vers l'Inde, nous trouvons le quatrième volume du *Mahabharat*, qui était annoncé l'année dernière, et qui est, depuis ce temps,

arrivé en France. Il contient la fin du texte du Mahabharat même et la continuation de cette grande épopée qui est connue sous le titre de *Harivansa*. Cette édition restera comme un des plus beaux souvenirs de la libéralité de M. Prinsep, sans lequel elle n'aurait pas pu paraître. Il faut espérer que la Société asiatique de Calcutta n'a pas renoncé au projet de compléter son œuvre par un index onomastique, qui rendrait facile l'usage de cet immense dépôt de traditions indiennes.

Les Védas, que l'on ne connait aujourd'hui que bien imparfaitement par le mémoire de Colebrooke et par le premier volume du *Rigvéda* de Rosen, sont dans ce moment, de tous les côtés, l'objet des travaux des indianistes. Le comité des traductions a accepté l'offre, que lui a faite M. Stevenson de Bombay, de publier une traduction du *Sama Véda* qui, dans les cérémonies brahmaniques, paraît occuper à peu près la place que le missel occupe dans le culte catholique. M. Wilson prépare pour la Société des textes, une édition des hymnes du *Rigvéda*, et M. Mill publie, pour la même Société, le texte des prières et des hymnes du *Yadjur véda*. Ces hymnes forment le véritable corps des Védas; ils sont, pour ainsi dire, de formation primitive, et offrent les premiers germes des idées par lesquelles la race indienne a exercé, depuis ce temps, une si grande influence sur le développement de l'esprit humain. Plus tard on a rattaché à chacun des Védas un cer-

tain nombre d'*Upanischads*, qui sont des appendices contenant, tantôt des commentaires aux hymnes, tantôt une exposition dogmatique des doctrines des Védas; c'est le premier résultat du besoin que l'esprit éprouve de réduire en système la tradition religieuse. Vous savez que M. Poley a commencé, à Paris, il y a quelques années, une édition lithographiée des Upanischads, que son départ pour Londres l'empêcha d'achever; il s'est déterminé à refondre son travail et annonce maintenant une édition du *Vrihadaranyaka*, qui est un des Upanischads du Yadjur véda. L'impression de cet ouvrage est commencée et se fait aussi aux frais de la Société des textes.

Les drames indiens, sur lesquels les travaux de Jones et de Chézy, et surtout ceux de M. Wilson, ont appelé si vivement l'attention, ont donné lieu à diverses publications. Il a paru à Calcutta une nouvelle édition de *Sacuntala* par les soins de Prêma Tchandra, professeur de rhétorique au collége sanscrit de Calcutta; elle ne contient d'autres additions au texte que la traduction sanscrite des passages écrits en prakrit, et paraît être destinée aux indigènes du Bengale, à en juger par l'emploi du caractère bengali. M. Bœthlingk à Bonn promet, de son côté, une nouvelle édition du même drame d'après les manuscrits de Londres, qui diffèrent considérablement, et dans des passages importants, du texte de Chézy. Cette édition doit être accompagnée

d'une traduction latine et de notes. Un autre drame, qu'on attribue, probablement à tort, comme tant d'autres poëmes, à Kalidasa, auteur de Sacuntala, vient d'être publié à Bonn par M. Tullberg ; c'est le *Malavica et Agnimitra*[1]. M. Tullberg n'a fait paraître, jusqu'à présent, que le texte et les variantes ; il promet une traduction latine et des notes. Un troisième ouvrage, attribué à Kalidasa, le *Meghaduta*, dont M. Wilson avait déjà publié une édition et une traduction anglaise fort élégante, a été réimprimé à Bonn par M. Gildemeister, qui a ajouté, dans le même volume, un petit poëme érotique intitulé *Sringari-Tilaka*. Ces deux textes sont suivis d'un lexique complet. Raja Kalikrishna annonce à Calcutta une édition et une traduction anglaise du *Maha-Nataka*, c'est-à-dire, du *grand drame*. C'est un récit semi-dramatique des événements racontés dans le Ramayana, qui n'est, jusqu'à présent, connu en Europe que par une courte analyse de M. Wilson. Ce poëme jouit dans l'Inde d'une grande popularité et passe pour être l'œuvre du singe Hanouman. M. Hœpfer a publié à Leipzig un petit volume renfermant une première série de traductions de poëmes indiens, dont il imite le mètre en allemand. Au reste toutes les pièces de ce recueil étaient déjà connues par des traductions en prose.

La grammaire indienne a été l'occasion de plu-

[1] *Malavica et Agnimitra* edidit Fr. O. Tullberg. Fasciculus prior textum sanscritum tenens. Bonn, 1840, in-4°.

sieurs travaux, dont le plus considérable est le second volume de l'édition de Panini[1], par M. Bœthlingk, que des tables rédigées par l'éditeur rendront d'un usage commode. M. Hœpfer a publié une Dissertation sur l'infinitif en sanscrit[2], considéré à la fois sous le point de vue de la grammaire comparative et sous celui de la synthèse. M. Westergaard a fait paraître la seconde partie de ses Racines sanscrites[3]: les progrès que la littérature indienne a faits depuis l'impression des *Radices* de Rosen ont permis à M. Westergaard d'étendre le plan et de remplir plus complétement le cadre tracé par Rosen. Enfin M. Johnson a publié à Londres le premier livre de l'*Hitopadesa*, suivi d'un index grammatical de tous les mots. Ce livre est destiné aux commençants.

Les controverses religieuses qui, de tout temps, ont été agitées dans l'Inde, et qui, par le contact avec les Européens, ont recommencé, surtout à Bombay, avec une nouvelle ardeur, ont donné lieu à des publications curieuses; mais il n'y en a que deux sur lesquelles je puis offrir quelque indication. La première est un ancien traité sanscrit intitulé *Wajra Soutchi*[4], composé par un bouddhiste nommé Aswa

[1] Panini, *acht Bücher grammatischer Regeln*, herausgegeben von Dr. Bœthlingk, 2 vol. in-8°, Bonn, 1840.

[2] *Vom infinitiv besonders im Sanskrit*, von Dr A. Hoefer. Berlin, 1840, in-8°.

[3] *Radices linguæ sanscritæ definivit* Nic. L. Westergaard. Bonn, 1841, in-4°.

[4] *The wajra Souchi or refutation of the arguments upon which the*

Goscha, qui y attaque l'institution des castes brahmaniques. M. Wilkinson, agent politique dans le Bhopal, le découvrit et voulut le faire imprimer pour battre en brèche les castes : mais le pandit Soubaji Bapou, qu'il employa pour cela, le supplia tant, qu'il lui permit d'y ajouter une réfutation intitulée *Tanka*, écrite aussi en sanscrit; et c'est ainsi que ce petit volume a paru à Bombay. La seconde publication théologique est le *Ta'limi Zerdouscht*, par un mobed parsi nommé *Dosabhai*. Cet ouvrage est composé en guzzarati et imprimé à Bombay; il contient une défense des doctrines de Zoroastre contre les attaques des missionnaires américains, et une réfutation du christianisme, dans laquelle le mobed s'appuie sur les arguments de Voltaire contre les doctrines catholiques.

Il est assez rare, lorsque les progrès d'une science sont très-rapides, qu'il se trouve un savant qui veuille publier un ouvrage général représentant l'état de cette science au moment où il s'en occupe. Cette répugnance est assez naturelle parce qu'on sait que le travail qu'on entreprend sera bientôt dépassé; mais les ouvrages de ce genre n'en sont pas moins utiles, non-seulement au public en général, mais aux savants eux-mêmes, auxquels ils présentent le compte du

Brahmanical institution of caste is founded by the learned Boodhist ashwa Ghosha. Also the Tanka by Soobajee Bapoo, being a reply to the Wujra Soochi. 1839; in-8°. (Imprimé à Bombay, mais sans nom de lieu.)

passé et l'indication des lacunes qui existent et qu'ils sont appelés à remplir. C'est ce service que M. Benfey, à Berlin [1], a rendu aux études indiennes, en relevant et en combinant les renseignements les plus positifs que l'on possède jusqu'à présent sur la géographie, l'histoire et la littérature de l'Inde ancienne. On remarque dans ce travail consciencieux des recherches intéressantes sur l'étude de l'ancienne navigation des Hindous, sur l'importance de l'étude du bouddhisme pour l'histoire de l'Inde, etc. et personne ne consultera sans fruit cet ouvrage.

La littérature chinoise n'a pas donné lieu à un grand nombre de publications. M. Pauthier a réuni et publié dans un volume compacte, et sous le titre de *Livres sacrés de l'Orient* [2], une collection d'ouvrages sur lesquels sont basées la religion et la législation de quelques grandes nations de l'Orient. Ce volume contient le *Chou-king*, dans la traduction de Gaubil, revue par l'éditeur d'après le manuscrit de Gaubil même; les quatre Livres moraux de l'école de Confucius, traduits par M. Pauthier; les Lois de Manou d'après la traduction de Loiseleur, et enfin le Koran, traduit par votre confrère M. Kasimirski de Biberstein. Ce volume est destiné à rendre plus accessibles au public quelques-uns des ouvrages

[1] *Indien*, von Th. Benfey, Leipzig, 1841, in-4°. (Tiré à part de l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber.)

[2] *Les Livres sacrés de l'Orient*, traduits ou revus et publiés par M. Pauthier. Paris, 1840, in-8°.

les plus fondamentaux de l'Orient, et il fournit lui-même la preuve que l'intérêt se porte de ce côté, car la traduction du Koran de M. Kasimirski, qu'il contient, en est déjà à sa seconde édition depuis un an, et l'impression d'une troisième est commencée. M. Pauthier s'est aussi occupé d'une nouvelle édition de la traduction des Livres moraux des Chinois, qui se trouve dans le volume dont je parle; et il vient, en outre, de publier des Documents statistiques sur l'empire de la Chine, traduits du chinois[1]. Ils sont tirés de la statistique officielle intitulée *Taï-tsing hoei-tien*, et donnent en détail les états de la population et des impôts de chaque province.

M. Bazin annonce la publication prochaine d'un ouvrage fait pour piquer vivement la curiosité du public; c'est la traduction complète du *Pi-pa-ki*, drame en vingt-quatre tableaux, écrit sous la dynastie des Youen, dans le XIVe siècle, par Kao-tong-kia. Tsai-yong, le héros du drame, est un personnage historique, qui fut président du tribunal des historiens, au commencement du IIIe siècle de notre ère. C'est un de ces lettrés tels que l'histoire de la Chine nous en montre souvent, et qui ont porté l'héroïsme civil au plus haut degré, car il mourut de chagrin, dans sa prison, parce que l'empereur ne lui permettait pas d'achever l'histoire de la dynastie des Han. Le *Pi-pa-ki*, au reste, ne s'occupe pas de cette catastrophe, mais il nous représente Tsai-yong

[1] Paris, 1841, in-8°.

dans sa jeunesse. Les critiques chinois ne trouvent pas assez de paroles pour vanter l'élégance et les mérites variés de ce drame, qui, à leurs yeux, n'a d'autre rival que le *Si-siang-ki*, et ils le placent encore au-dessus de ce dernier ouvrage, parce qu'ils trouvent, dans le *Pi-pa-ki*, à côté de beautés poétiques égales, un but moral plus pur. Quelle que soit la valeur qu'on assignera en Europe au *Pi-pa-ki* considéré comme ouvrage d'imagination, il est incontestable qu'elle doit être très-grande si on le prend comme un tableau des mœurs des Chinois au XIV^e^ siècle.

Autour des quatre grandes littératures arabe, persane, indienne et chinoise, se groupent les littératures des autres peuples orientaux qui n'ont pas formé eux-mêmes des foyers de civilisation, et ont emprunté leurs idées à une ou à plusieurs de ces grandes nations. On ne peut donc pas s'attendre à trouver, dans ces littératures secondaires, aucun de ces ouvrages fortement empreints d'un esprit original, qui font époque dans l'histoire de l'humanité, et on ne peut pas espérer de les voir cultiver par un grand nombre de savants. Mais il est à désirer qu'elles ne soient pas tout à fait délaissées, et que les besoins de l'administration, les rapports commerciaux, l'enthousiasme d'un missionnaire ou le zèle d'un homme de lettres, les tirent peu à peu de leur obscurité, et rendent accessibles à l'historien les faits qu'elles peuvent fournir : car presque chacun de ces

peuples possède des chroniques plus ou moins importantes, selon le degré d'influence dont il a joui; la plupart ont une poésie populaire, et leurs ouvrages de théologie et de belles-lettres montrent, au moins, jusqu'où s'est étendue l'influence des nations auxquelles ils ont emprunté leurs idées et leurs formes d'art; les grammaires et les dictionnaires de leurs langues sont indispensables pour l'ethnographie, et fournissent des faits historiques sur lesquels les chroniques se taisent; enfin, chacune de ces littératures a son importance et remplit un coin dans le tableau général de l'Orient.

Plusieurs de ces langues ont donné lieu à des publications pendant l'année dernière. L'étude de la langue géorgienne, que la Société asiatique a été la première à provoquer, a pris maintenant racine en Russie, où est son terrain naturel, et où elle pourra prospérer sous l'influence des besoins de l'administration. M. Brosset a publié, sous le titre de *Matériaux pour servir à l'histoire de la Géorgie*[1], une nouvelle rédaction de la traduction de la Chronique géorgienne, dont la première édition a paru, il y a quelques années, aux frais de la Société asiatique.

M. Tchoubinof, employé aux affaires étrangères, à Saint-Pétersbourg, et Géorgien de naissance, a fait

[1] Tiré des Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg 1840, in-4°.

paraître un Dictionnaire géorgien-russe-français[1], qui est infiniment plus riche que les vocabulaires qu'on possédait jusqu'à présent. La base de ce dictionnaire est celui de Soulkhan Saba, qui passait en Géorgie pour le meilleur, et il contient, avec les additions faites par M. Tchoubinof, environ trente-cinq mille mots.

M. Dorn a publié, à Saint-Pétersbourg, une Grammaire afghane[2], plus exacte que celle de Klaproth et plus détaillée que celle de M. Ewald, les deux seules qui existaient jusqu'à présent. L'intérêt que la science peut trouver dans la langue afghane est essentiellement ethnographique, car sa littérature est peu étendue et consiste, autant qu'on peut en juger aujourd'hui, surtout en poésies imitées du persan. Mais le problème de l'origine de ce peuple n'est pas encore résolu, et les éléments de sa solution se trouvent dans la grammaire et dans le dictionnaire de la langue afghane.

Les dialectes malais, qui avaient été presque entièrement négligés sur le continent de l'Europe, ont attiré, dans ces derniers temps, quelque attention, et M. Dulaurier vient d'ouvrir un cours de langue malaie à l'école des langues vivantes. Cette langue possède, en dehors de ce que contient sa

[1] Saint-Pétersbourg, 1840, in-4°.
[2] Tiré des Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg, 1840, in-4°.

littérature, une importance très-grande pour l'ethnographie, car la race inquiète et commerçante des Malais s'est répandue sur une immense étendue de côtes et d'îles, et l'histoire de cet idiome est en grande partie aussi celle des populations maritimes des mers de l'Orient et du Sud. Un grand savant, feu M. de Humboldt, s'était emparé du problème qu'offre l'origine de ces populations et l'a approfondi dans son bel ouvrage sur la langue kawi[1], dont les deux derniers volumes ont paru l'année dernière sous les auspices de l'académie de Berlin, et par les soins de M. Buschmann. Il prend pour base de son travail le kawi, l'ancienne langue de Java, et en refait la grammaire par l'analyse du texte du *Brata Yuddha*. Il procède ensuite à une analyse semblable des autres dialectes malais, depuis les Philippines jusqu'à Madagascar, suppléant partout à l'insuffisance des secours par la rigueur de sa méthode, et par la pénétration étonnante de son esprit. Le travail grammatical est relevé dans toutes les parties de l'ouvrage par des mémoires sur l'influence indienne en Malaisie, sur les antiquités de Java, sur les migrations des Malais, sur plusieurs points de grammaire générale, sur l'influence de l'écriture sur le langage, etc. mémoires qui font de cet ouvrage une mine d'idées neuves et impor-

[1] *Ueber die Kawisprache auf der Insel Java*, von Wil. von Humboldt. Berlin, 1836-1839, 3 vol. in-4°. (Les deux derniers volumes portent les millésimes de 1838 et 1839, mais ils n'ont paru qu'en 1840.)

tantes, et où la finesse et la force de l'esprit de l'auteur se développent également.

M. Buschmann annonce qu'il va publier le texte et la traduction du *Brata Yuddha*, qui formeront le complément de l'ouvrage de M. de Humboldt. C'est un poëme épique, imité du Mahabharat, et dont Raffles avait déjà reproduit une partie en caractères latins. Il est écrit en kawi, et date, comme le sujet l'indique, de l'époque où l'influence des idées indiennes n'avait pas encore fait place, à Java, aux idées musulmanes.

Après vous avoir présenté cette esquisse, nécessairement fort incomplète, des progrès que la littérature orientale a faits depuis notre dernière séance, il me reste, Messieurs, à dire quelques mots sur un sujet qui a occupé, et qui occupe dans ce moment un grand nombre de savants, et qui est digne de toute l'attention d'une société vouée aux intérêts de la littérature orientale: ce sujet est la variété des systèmes adoptés aujourd'hui pour transcrire les caractères orientaux en lettres latines. Au premier contact de l'Europe du moyen âge avec l'Orient, on reproduisait les mots orientaux très-grossièrement, et il en est résulté la création d'un certain nombre de noms monstrueux, dont quelques-uns ont conservé leur place dans toutes les langues de l'Europe, comme *Mahomet*, *mosquée*, *Tamerlan*,

Gengiscan, *etc*. Depuis la moitié du XVII[e] siècle, les traductions latines de plusieurs ouvrages arabes par Pococke, Golius et autres, et un peu plus tard les ouvrages populaires de Galland et de d'Herbelot, ont introduit une orthographe plus exacte, en reproduisant les mots arabes avec l'alphabet latin aussi exactement que la pauvreté comparative de cet alphabet le permettait. On se contenta pendant longtemps de cette manière de transcrire; mais à la fin, et surtout lorsque la découverte de la langue sanscrite eut étendu le cercle des études orientales, on sentit le besoin d'une méthode plus rigoureuse, et on voulut atteindre un degré d'exactitude tel qu'on pût remettre dans les caractères originaux ce qu'on aurait d'abord transcrit en caractères latins; mais les modes de transcription usités jusqu'alors ne le permettaient pas, et quiconque a jamais essayé de récrire en arabe des vers cités par d'Herbelot, s'en sera aisément convaincu.

Depuis ce moment les systèmes se sont succédé avec une grande rapidité; ils étaient basés sur des principes fort différents, calculés à tourner des difficultés de plusieurs espèces, et ont produit les résultats les plus divergents. Déjà sir William Jones se plaignait en 1788 de ce que presque chaque auteur avait son orthographe particulière : que dirait-il s'il voyait le nombre de systèmes, et le plus grand nombre d'orthographes, sans système, que l'on suit aujourd'hui? Les historiens, les géographes et les voyageurs qui n'ont pas étudié les langues des

peuples dont ils s'occupent, sont obligés de prendre de toute main des orthographes qu'ils entremêlent, de sorte qu'il est impossible de remonter à la source, et qu'il en est résulté une confusion inextricable. Je vais en donner quelques exemples en prenant les noms les plus faciles et les plus connus qui s'offrent en ce moment à mon esprit; par exemple, le nom d'*Ali*, qu'on trouve écrit dans des ouvrages imprimés de notre temps, *Ali*, *Aly*, *'Ali*, *Alee*, *Ulee*, *Ullee*, *Alli*, *Allie*, *Aleyy*, *Ahli*, *Alee*; je trouve neuf manières d'écrire le mot Koran : *Kur-an*, *Ckoor-an*, *Alcoran*, *Alcoraün*, *Qoran*, *Coran*, *Koran*, *Ckoran*; six pour écrire le nom d'Aboulfeda, *Aboulfeda*, *Aboulfada*, *Abulfeda*, *Aboulfida*, *Aboulfeda* et *Aboulfidâ*, et sept pour le nom du législateur des Arabes, *Mahomet*, *Mohemet*, *Mahammed*, *Mohammed*, *Mohammad*, *Mohhammad* et *Muhammad*.

Dans des noms aussi connus que ceux que j'ai cités, il n'est pas à craindre qu'il puisse naître des erreurs de ces divergences d'orthographe, mais on peut s'imaginer facilement quel embarras elles peuvent amener quand il s'agit de noms d'hommes ou de lieux peu connus. Permettez-moi de vous en donner un exemple. M. Prinsep cite une carte officielle et récente du Doab, dans laquelle la route d'Akbarpour à Khanpour, route fort fréquentée, est établie en double, parce que le bureau topographique de Calcutta avait trouvé deux itinéraires avec avec des noms écrits d'une manière si différente, que, n'ayant pas reconnu leur identité, il en avait

conclu qu'ils se rapportaient à deux routes parallèles[1].

Il aurait peut-être mieux valu ne s'écarter jamais de l'ancien système, quelque imparfait qu'il fût, car le point réellement important est l'uniformité dans l'usage. Mais il est trop tard pour revenir sur nos pas : le besoin d'une plus grande exactitude s'étant une fois réveillé, il ne reste plus qu'à aller jusqu'au bout, et à espérer que l'introduction d'un système, évidemment meilleur que les autres, rétablira cette unité d'avis dont nous sommes si éloignés aujourd'hui.

Il n'est peut-être pas inutile de classer, en attendant, les difficultés que présente ce problème et les essais qui ont été faits pour le résoudre. Ces difficultés me paraissent être les suivantes :

1° Les alphabets orientaux ont un plus grand nombre de lettres que les nôtres;

2° Les Orientaux ne prononcent pas toujours selon l'orthographe;

3° Ils varient de pays à pays dans la prononciation de la même lettre;

4° Les Européens varient dans la prononciation de la même lettre.

Permettez-moi de dire quelques mots sur chacun de ces points.

1° Les alphabets orientaux ont un plus grand nombre de lettres que les nôtres; ceci s'applique

[1] Voyez la carte dans : *The Application of the Roman Alphabet to all the Oriental Languages*, Sérampour, 1834, in-8°.

principalement aux alphabets arabe et indien. On a cherché une multitude de remèdes à cette difficulté, mais ils peuvent tous être compris dans trois classes.

A. On a essayé d'enrichir l'alphabet latin de quelques nouveaux caractères. Ainsi Meninski a introduit le aïn arabe au milieu de transcriptions en caractères latins; Volney a modifié la forme d'un certain nombre de lettres latines, pour en créer de nouvelles; M. Gilchrist a inventé un a bref; d'autres savants ont introduit plus récemment encore des caractères persans et grecs dans leurs transcriptions.

Aucun de ces systèmes n'a pu se maintenir et il serait sans aucun doute inutile de faire de nouvelles tentatives dans cette voie, parce que le public européen ne tolérera certainement pas l'introduction de nouveaux caractères dans son alphabet.

B. On a voulu représenter les sons arabes et indiens par des groupes de lettres européennes, comme *dh*, *th*, *kh*, *tt*, *ss*, *etc.* Ce système a produit un grand nombre d'essais, mais il a des inconvénients très-réels, car si on ne l'applique que partiellement, comme font la plupart des savants, il n'atteint pas le but qu'on s'est proposé, et si on le pousse à sa limite extrême, il rend étrange la forme des mots orientaux, et blesse l'œil des Européens par des combinaisons de lettres qui doivent paraître barbares au lecteur, comme, *Chasr*, ou *Qasr*, *Hhaïrat*, *Hadjdjadj*, *etc.* Ce système d'employer des

lettres doubles pour rendre des lettres simples qui nous manquent, a de plus le grand défaut de laisser le lecteur incertain sur l'orthographe de l'original, parce qu'il ne peut savoir si la lettre double qu'il trouve employée représente deux lettres ou n'est que le représentant conventionnel d'une seule.

C. Enfin on a cherché à modifier l'alphabet latin au moyen de signes peu apparents, et qui, sans créer de nouvelles lettres, produisent des formes nuancées qui peuvent servir à exprimer les lettres des alphabets orientaux. Ce système a été, je crois, proposé d'abord par sir William Jones, et adopté par la Société asiatique de Calcutta, qui, au reste, n'y a pas toujours persisté. Les voyelles s'y trouvent multipliées par le moyen d'accents qui marquent si elles sont longues ou brèves, et les consonnes par des points en dessous et en dessus. Ce système a trouvé beaucoup d'imitateurs, et presque tous les indianistes s'en sont fait de semblables pour leurs transcriptions; Gilchrist l'a conservé en partie, la Société de géographie de Londres l'a adopté en le modifiant un peu, M. Eichhoff l'a employé en France dans son Parallèle des langues de l'Europe; M. Brockhaus en a proposé dernièrement un en Allemagne; M. Weijers en a publié récemment un autre qui repose sur la même base, et M. Arri, de Turin a fait frapper des lettres où il marque les différents *t*, *d*, *s*, *etc.* des Arabes, par les mêmes points qui les distinguent dans l'écriture arabe. Cette méthode a l'inconvénient de donner facilement lieu

à des fautes d'impressions et d'exiger une casse d'imprimerie beaucoup plus grande, mais elle compense ces difficultés toutes matérielles par des avantages évidents. Le lecteur européen n'est pas embarrassé pour la lecture, car, quand il ignore la signification des points ajoutés, il en fait abstraction sans difficulté, et sans qu'ils puissent l'induire en erreur; la transcription des mots n'est pas surchargée d'une quantité d'*h* supplémentaires et autres lettres parasites; enfin cette orthographe se rapproche beaucoup de celle qui ne s'attache qu'à reproduire le son simple sans vouloir en imiter toutes les nuances, de sorte qu'il est facile d'identifier les mots écrits par un savant avec ceux qui sont écrits par un voyageur seulement d'après l'oreille. Le grand mal, jusqu'à présent, est la diversité des systèmes basés sur cette méthode, car on ne peut espérer que le public s'accoutume à cette modification de l'alphabet, que quand les signes auront une signification généralement adoptée.

2° Les Orientaux ne prononcent pas toujours selon l'orthographe; c'est surtout en conséquence des lois euphoniques que se produit cette différence entre la manière d'écrire et de prononcer. On écrit, par exemple, *al-Raschid*, et l'on prononce *ar-Raschid*. M. Weijers a proposé de distinguer, dans ces cas, la lettre soumise à un changement en l'imprimant en italique, mais cet expédient blesse l'œil et n'indique pas au lecteur comment il doit prononcer. Le problème est évidemment insoluble, et il

faut choisir entre le son et l'orthographe. L'usage des nations européennes a établi à cet égard un principe qui parait sage, c'est de se conformer à l'orthographe ; on écrit dans toutes les langues de l'Europe, *Shakespeare, Bordeaux, etc.* quoique le son à tirer de la réunion de ces lettres soit fort différent de la prononciation réelle. Suivre l'orthographe est le seul moyen de ne pas effacer l'étymologie d'un mot, et de conserver une chance d'unité dans les transcriptions ; mais il restera néanmoins toujours un grand embarras dans la transcription des voyelles brèves, qui se prononcent dans plusieurs mots de la même langue si différemment, qu'il sera difficile de les rendre chacune et dans tous les cas par une seule voyelle de notre alphabet.

3° Les Orientaux varient de pays à pays dans la prononciation des mêmes lettres. Les Turcs, par exemple, substituent à l'*a* bref des Arabes et des Persans communément un *e* bref ; les musulmans de l'Inde prononcent dans un grand nombre de cas un *e* long où les Persans prononcent un *i* long ; dans la Perse on substitue à l'*a* long un *ou* long. On prononce le ج arabe différemment dans différents pays, par exemple, l'ère de Mahomet s'appelle *Hidjret* en Syrie, *Higret* en Égypte, *Hijret* en Arabie, etc. L'embarras que donnent ces changements est souvent fort grand ; par exemple, le nom du roi actuel de Lahore se prononce dans l'Inde *Sehèr-singh*, mais la première partie du nom est persane et se prononce en Perse *Sehir*. Comment transcrire ?

Le plus logique serait peut-être de suivre, même dans un cas pareil, la prononciation du pays d'où le mot est originaire; mais heureusement il n'y a pas beaucoup de cas aussi compliqués, et, dans la plupart, la transcription peut se conformer sans inconvénient à l'habitude du pays auquel le mot est emprunté.

4° La dernière difficulté consiste dans la différence de prononciation des mêmes caractères latins chez les divers peuples de l'Europe, et elle est telle qu'elle paraît, au premier aspect, un obstacle absolu à tout système uniforme de transcription. Sir William Jones a bien senti l'embarras inhérent à cette question, particulièrement pour les Anglais, dont le système orthographique est si compliqué, si irrégulier et si éloigné de toutes les habitudes du reste de l'Europe. Il a eu l'heureuse hardiesse de proposer l'adoption de la prononciation italienne, et y a fait consentir la Société de Calcutta, qui n'a pas cessé de suivre ce système, le seul qui puisse rapprocher les orientalistes anglais de ceux du continent. Malheureusement M. Gilchrist est venu après lui défaire autant qu'il a pu l'œuvre de sir William Jones, en substituant aux voyelles simples des Italiens les diphtongues compliquées des Anglais. Presque tous ses élèves ont suivi son système, et la géographie et l'histoire orientale ne se sont que trop ressenties de ce malencontreux changement; les *oo*, *ee*, *u*, ont remplacé les *u*, *i*, *a* dans la plupart des livres modernes des Anglo-Indiens, et l'influence

de toutes les sociétés savantes de l'Angleterre et de l'Inde a lutté jusqu'à présent sans beaucoup de succès contre ce procédé ; mais il paraît néanmoins perdre du terrain, et il faut espérer que les principes de sir William Jones prendront de nouveau le dessus. Il reste d'autres difficultés : les lettres *g*, *j*, *c*, et *ch*, ont dans chaque langue européenne une prononciation différente, de sorte qu'un alphabet harmonique ne pourra jamais être employé avec une entière uniformité dans toutes les langues européennes ; mais ces différences seront peu nombreuses et donneront lieu à bien peu d'embarras, si chaque nation veut se prêter, autant que le permettent ses habitudes, à se rapprocher des autres, et ne pas choisir de préférence les extrêmes de sa prononciation particulière, comme l'avait fait l'école de Gilchrist.

Je ne pense pas qu'avec toutes les concessions mutuelles et toutes les précautions possibles on arrive à former un alphabet harmonique qui permette de remplacer les caractères orientaux dans l'impression des textes. On sait combien Volney attachait d'importance à cette idée, et le comité de l'instruction publique de Calcutta a cru, pendant quelques années, avoir si bien résolu le problème, qu'il a encouragé la publication d'un grand nombre d'ouvrages dans ce qu'on appelle dans l'Inde l'alphabet roman, et qu'il s'est proposé pendant quelque temps le plan, véritablement monstrueux, de substituer cet alphabet, chez les indigènes même, à leurs alphabets originaux. Cet essai

n'a pas réussi et ne pouvait pas réussir : on peut appliquer à quelques langues, comme par exemple au sanscrit, un système de transcription qui rend intelligibles les passages transcrits et qui peut être utile, soit pour des citations, soit dans le cas où l'on manque de caractères originaux : mais il y a d'autres langues qui se refusent à ces expédients, comme par exemple l'arabe, où l'écriture exprime non-seulement les sons, mais souvent des particularités grammaticales et étymologiques qui ne frappent pas l'oreille et seraient perdues dans la transcription; ainsi je ne pense pas qu'une combinaison quelconque de lettres latines puisse rendre l'orthographe du mot *Koran*. Heureusement qu'il n'est aucunement nécessaire de tâcher de remplacer les caractères orientaux; on y trouverait un certain avantage d'économie dans l'impression des textes, mais il serait infiniment moindre que les inconvénients de toute espèce que ce changement amènerait avec lui. Ce qu'il nous faut, c'est un système de transcription assez exact pour reproduire fidèlement les noms d'hommes et de lieux, assez rapproché de l'emploi ordinaire de l'alphabet latin pour ne pas répugner à la masse des lecteurs et des écrivains, et calculé de manière à n'exiger que d'insignifiantes modifications dans son emploi chez les différentes nations de l'Europe. L'adoption d'un système qui remplirait ces conditions serait un véritable bienfait pour la littérature, et personne n'est mieux placé qu'une société comme la vôtre, pour

provoquer et pour diriger la discussion sur tous les points qui y touchent, et pour arriver à un résultat qui pourrait obtenir l'assentiment, sinon général (ce qu'on ne peut guère espérer en pareille matière), mais au moins celui de la majorité des auteurs.

Jules Mohl,
Secrétaire-adjoint.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

S. M. LOUIS-PHILIPPE,

PROTECTEUR.

L'ACADÉMIE ROYALE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. ABBADIE (Théodore-Antoine D'), à Axum.
AMPÈRE, professeur de littérature française au Collége royal de France.
ANTOINE (l'abbé Joseph), prêtre du diocèse de Besançon.
ARACH EL-DADIAN, attaché à l'ambassade turque.
ARNAUD DE VILLENEUVE, orientaliste.
ARRI (l'abbé), membre de l'Académie de Turin.
AUDIFFRET, employé au cabinet des manuscrits de la Bibliothèque du Roi.

BACH (Julien).
BADICHE (l'abbé), trésorier de la métropole.
BAILLEUL fils.

MM. Bargès (l'abbé), professeur suppléant d'arabe au collége royal de Marseille.

Barthélemy de Saint-Hilaire, professeur au Collége royal de France.

Barucchi, directeur du musée, à Turin.

Bazin, professeur de chinois à l'École spéciale des langues orientales.

Belgiojoso (Mme la princesse).

Belin (François-Alphonse).

Benary (le docteur Agathon), à Berlin.

Benary (le docteur Ferdinand), à Berlin.

Bergmann, docteur en théologie.

Bertrand (l'abbé), curé, à Herblay (Seine-et-Oise).

Bianchi, secrétaire-interprète du Roi pour les langues orientales.

Biot (Édouard).

Bland, membre de la Société royale asiatique de Londres.

Bonar (Henry).

Bonnety, directeur des Annales de philosophie chrétienne.

Boré (Eugène).

Boilly (Jules).

Brière (de), homme de lettres.

Brockhaus (le docteur Herman).

Burnouf père, membre de l'Institut, professeur au Collége royal de France.

Burnouf (E.), membre de l'Institut, professeur de sanscrit au Collége royal de France.

MM. Carlin, orientaliste.

Casanove, peintre d'histoire du roi d'Aoude.

Caussin de Perceval, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes, et au Collége royal de France.

Charmoy, conseiller d'État, ancien professeur à l'université de Saint-Pétersbourg.

Chastenay (Mme la comtesse Victorine de).

Cherbonneau, élève de l'École des LL. OO. vivantes.

Clément-Mullet (Jean-Jacques).

Clermont-Tonnerre (le marquis de), colonel d'état-major.

Cohn (Albert), docteur en philosophie, à Presbourg.

Collot, directeur de la Monnaie.

Conon de Gabelenz, conseiller d'État, à Altenbourg.

Coquebert de Montbret (Eugène).

Cottis, élève de l'École spéciale des langues orientales.

Courson (de), homme de lettres.

Cousin, pair de France, membre de l'Institut.

Delessert (le baron Benjamin), membre de la Chambre des députés.

Dernburg (Joseph), docteur.

Désaugiers aîné, chef de division au ministère des affaires étrangères.

Desforges, propriétaire.

MM. Destappe (Adolphe).

Desvergers (Adolphe-Noël).

Drach (P. L. B.), bibliothécaire de la Propagande.

Dubeux (J. L.), conservateur-adjoint à la Bibliothèque du Roi, chevalier de la légion d'honneur.

Dulaurier (Édouard), professeur de malay à l'École spéciale des LL. OO.

Dumoret (Julien), à Bagnères (Hautes-Pyrénées).

Dureau de Lamalle, membre de l'Institut.

Dussieux, homme de lettres.

Eckstein (le baron d').

Eichhoff, bibliothécaire de S. M. la reine des Français.

Eichthal (Auguste d').

Elliot (Charles-Boileau), membre de l'Académie royale de Londres.

Emmanuel, homme de lettres.

Eyriès, membre de l'Institut.

Falconer (Forbes), professeur de langues orientales à l'University-College de Londres.

Fauriel, membre de l'Institut, professeur à la faculté des lettres.

Feuillet, bibliothécaire de l'Institut.

Fleischer, professeur, à Leipzig.

MM. Flottes, professeur de philosophie, à Montpellier.

Flügel, professeur, à Meissen (Saxe).

Fortia d'Urban (le marquis de), membre de l'Institut.

Foucaux (Ph. Édouard).

Fremery, élève de l'École spéciale des LL. OO.

Fresnel (Fulgence).

Gady, juge au tribunal civil de Versailles.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur d'hindoustani à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Gildemeister, docteur en philosophie.

Glaire (l'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie.

Gorresio (l'abbé), professeur à Turin.

Grangeret de Lagrange, conservateur de la bibliothèque de l'Arsenal.

Guerrier de Dumast (Auguste-François-Prosper), secrétaire de l'Académie, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut.

Guillard d'Arcy, docteur en médecine.

Hamelin, avocat, élève de l'École des LL. OO.

Handford (M^me^ Sarah), Cheyne Walk Chelsen près de Londres.

Hase, membre de l'Institut.

Hassler (Conrad-Thierry), à Ulm.

Hauer, libraire à Saint-Pétersbourg.

MM. Hoeffer (le docteur).

Holmboe, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

Jaubert (A.), membre de l'Institut, professeur de turc à l'École spéciale des LL. OO.

Jomard, membre de l'Institut, l'un des conservateurs-administrateurs de la Bibliothèque royale.

Jost (Simon), docteur en philosophie.

Jouenne d'Esgrigny (de).

Julien (St.), membre de l'Institut, professeur de chinois au Collége royal de France, conservateur-adjoint à la Bibliothèque du roi.

Kazimirski de Biberstein, drogman de l'ambassade de France en Perse.

Kersten (de), conseiller de légation de S. A. le prince régnant de Schwartzbourg.

Kiriakoff, à Odessa.

Labouderie (l'abbé de), chanoine honoraire de Saint-Flour, vicaire général d'Avignon.

Lajard (F.), membre de l'Institut.

Laferté de Sénectère (Le chevalier), à Azay-le-Rideau (Indre-et-Loire).

Landresse, sous-bibliothécaire de l'Institut.

Langlois, membre de l'Institut, inspecteur de l'Université.

Lanjuinais (le comte), pair de France.

MM. Lasteyrie (le comte de).

Laurens, professeur de philosophie au collége de Montauban.

Le Bas, membre de l'Institut.

Lenormant (Ch.), conservateur-administrateur de la Bibliothèque du Roi.

Lerambert (Charles-François), élève de l'École des langues orientales.

Libri, membre de l'Institut, professeur à la faculté des sciences.

Littré, membre de l'Institut.

Loewe (Louis), docteur en philosophie, à Londres.

Longpérier (Adrien de), membre de la Société royale des Antiquaires.

Mac Guckin de Slane (le baron).

Marcel (J. J.), ancien directeur de l'Imprimerie royale.

Maury (A.), employé à la Bibliothèque du Roi.

Mayer, docteur en philosophie.

Merlin, libraire.

Methivier (Joseph), propriétaire, à Bellegarde (Loiret).

Meuninger, avocat.

Meyendorff (le baron de).

Mignet, membre de l'Institut, conseiller d'État.

Milon, sénateur, à Nice.

Mohl (Jules).

Mohn (Christian).

MM. MONRAD (D. G.), à Copenhague.
MOOYER, bibliothécaire, à Minden.
MORDAUNT RICKETTS.
MUNK (S.), employé aux manuscrits de la Bibliothèque royale.
MUNSTER (le comte DE), pair de la Grande-Bretagne.

NÈVE, orientaliste.
NICOLAS (Michel), docteur en théologie.
NOEL (Vincent), agent consulaire dans l'île de Zanzibar.
NULLY (DE), secrétaire-interprète de la direction d'Alger au ministère de la guerre.

OCAMPO (Melchior).
OLLOBA D'OCHOA (Charles).
OUSELEY (sir Gore), vice-président de la Société royale asiatique de Londres.

PACHO, élève de l'École spéciale des LL. OO. vivantes.
PAGÈS (Léon), bibliothécaire de la Société.
PALUN (DE LA), consul de France en Venezuela.
PARAVEY (DE), membre du corps royal du génie.
PARTHEY (le docteur), à Berlin.
PASQUIER (Le baron), pair et grand-chancelier de France.
PASTORET (le comte Amédée DE), membre de l'Institut.

MM. Pauthier, homme de lettres.

Pavie (Théodore), élève de l'École spéciale des langues orientales.

Perron, professeur à l'École de médecine du Kaire.

Pictet (Adolphe), à Genève.

Platt (William).

Popovitz (Demetre), à Jassy, en Moldavie.

Portal, maître des requêtes.

Portalis (le comte), pair de France, premier président de la Cour de cassation, membre de l'Institut.

Rauzan (le duc de).

Régnier, professeur au collége royal de Charlemagne.

Reinaud, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École spéciale des langues orientales.

Reuss, docteur en théologie, à Strasbourg.

Richy, à Calcutta.

Robert.

Rœdiger, professeur à l'université de Halle.

Rœth, docteur en théologie.

Romey (Ch.), homme de lettres, à Paris.

Rosin (de), chef d'institution, à Nyon, canton de Vaud.

Rousseau, secrétaire interprète attaché au parquet de M. le procureur général, à Alger.

Royer, orientaliste, à Versailles.

MM. Saint-Dizier (de), au château de Langeac (Gironde).

Salle (le commandeur Eusèbe de), professeur d'arabe à l'École des LL. OO. succursale de Marseille.

Santarem (le vicomte de), membre de l'Académie des Sciences de Lisbonne, correspondant de l'Institut.

Saulcy (de), correspondant de l'Institut, capitaine d'artillerie, etc.

Sawelieff (Paul), attaché à l'Académie impériale des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Scheffer fils, orientaliste.

Schulz (le docteur), de Kœnigsberg.

Sédillot, professeur d'histoire au collége royal de Saint-Louis.

Segond, docteur en théologie, à Genève.

Sernin, docteur-médecin de l'hôpital, à Narbonne.

Sicé (Eugène), élève de l'École spéciale des LL. OO. vivantes.

Sionnet (l'abbé).

Sivry (de).

Skuower (Sigismond), professeur au Collége royal de Nantes.

Smith, attaché au cabinet de M. le Ministre de l'instruction publique.

Solvet, substitut du procureur du Roi, à Alger.

Sommerhausen (Henry), à Bruxelles.

MM. SONTHEIMER (DE), chef d'état-major médical, à Stuttgardt.

STAHL, professeur à Strasbourg.

STAUNTON (sir Georges-Thomas), membre du Parlement.

THÉIMOURAZ (le prince), à Saint-Pétersbourg.

THEROULDE, voyageur dans l'Inde.

TOLSTOÏ (le colonel Jacques).

TORNBERG, docteur en philosophie à l'université d'Upsal.

TROYER (le capitaine).

TULLBERG, docteur en philosophie à l'université d'Upsal.

VAN DER MAELEN, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

VAUCEL (Louis), à Champremont (Mayenne).

VILLEMAIN, pair de France, membre de l'Institut.

VINCENT, orientaliste.

WARDEN, ancien consul général des États-Unis, correspondant de l'Institut.

WEIL, bibliothécaire de l'université, à Heidelberg.

WEITZER (Henri-Joseph), professeur de littérature orientale, à Fribourg.

WILHELM DE WURTEMBERG (S. A. le comte).

MM. Wolff, docteur en philosophie, à Rottweil (Wurtemberg).

Zenker (Jules-Théodore), docteur en philosophie.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. le baron de Hammer-Purgstall (Joseph), conseiller actuel aulique.

Ideler, membre de l'Académie de Berlin.

Le docteur Lee, à Cambridge.

Le docteur Macbride, professeur, à Oxford.

Wilson (H. H.), professeur de langue sanscrite, à Oxford.

Fræhn (le docteur Charles-Martin), membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Ouwaroff, ministre de l'instruction publique de Russie, président de l'Académie impériale, à Saint-Pétersbourg.

Le comte de Castiglioni (C. O.), à Milan.

Rickets, à Londres.

De Schlegel (A. W.), professeur à l'université de Bonn.

MM. Gesenius (Wilhelm), professeur à l'université de Halle.

Peyron (Amédée), professeur de langues orientales, à Turin.

Freytag, professeur de langues orientales à l'université de Bonn.

Demange, attaché au ministère des affaires étrangères de l'empire de Russie.

Hartmann, à Marbourg.

Delaporte, consul de France, à Mogador.

Kosegarten (Jean-Godefroi-Louis), professeur à l'université de Greifswalde.

Bopp (F.), membre de l'Académie de Berlin.

D'Ohsson, ambassadeur de Suède à la cour de Berlin.

Sir Graves Chamney Haughton, de l'Institut de France.

Wyndham Knatchbull, à Oxford.

Schmidt (L. J.), de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Haughton (R.), professeur d'hindoustani au séminaire militaire d'Addiscombe, à Croydon.

Humbert, professeur d'arabe, à Genève.

Moor (Ed.), de la Société royale de Londres et de celle de Calcutta.

Jackson (J. Grey), ancien agent diplomatique de S. M. Britannique, à Maroc.

De Speranski, gouverneur général de la Sibérie.

Shakespear, à Londres.

MM. Lipovzoff, interprète pour les langues tartares, à Saint-Pétersbourg.

Élout, secrétaire de la haute régence des Indes, à Batavia.

De Adelung (F.), directeur de l'institut oriental de Saint-Pétersbourg.

Le général Briggs.

Grant-Duff, ancien résident à la cour de Satara.

Hodgson (B. H.), résident à la cour de Népal.

Radja Radhacant Deb, à Calcutta.

Radja Kali-Krichna Bahadour, à Calcutta.

Manackji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Le général Court, à Lahore.

Le général Ventura, à Lahore.

Lassen (Chr.), professeur, à Bonn.

Le major Rawlinson, à Kandahar.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewsky (Joseph-Étienne), professeur, à Kasan.

Fluegel, professeur à Meissen.

Weijers, professeur à Leide.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 133 fr., et pour les membres de la Société, 100 fr. Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 8 fr. et pour les membres 6 fr.

Troisième série, vol. I à X, 1836-1840; 125 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, accompagné d'une traduction littérale en français, par M. J. Saint-Martin. Un volume in-8°; 3 fr. 50 c. et 1 fr. 50 c. pour les membres de la Société.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel-Rémusat. Paris, 1825, 1 vol. in-8°; 7 fr. 50 c. et 4 fr. pour les membres de la Société.

SUPPLÉMENT À LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par MM. G. de Humboldt et Landresse. In-8° br.; 2 fr. et 1 fr. pour les membres de la Société.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange; par MM. E. Burnouf et Lassen. 1 vol. in-8°, grand-raisin, orné de six planches; 12 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

MENG-TSEU OU MENCIUS, le plus célèbre philosophe chinois après Confucius; traduit en latin, avec des notes, par M. Stan. Julien. 2 vol. in-8° (texte chinois lithographié et

traduction); 24 fr. et 16 fr. pour les membres de la Société.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit; donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. 1 vol. in-4°, orné de 15 planches; 15 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

Vocabulaire géorgien, rédigé par M. Klaproth. 1 vol. in-8°; 15 fr., et 5 fr. pour les membres de la Société.

Poëme sur la prise d'Édesse, texte arménien, revu par MM. Saint-Martin et Zohrab. 1 vol. in-8°; 5 fr. et 2 fr. 50 c. pour les membres de la Société.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Kâlidâsa, publié en sanscrit et traduit en français par A. L. Chézy. 1 fort volume in-4°, avec une planche. 35 fr. et 15 fr. pour les membres de la Société.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset; Imprimerie royale. 1 vol. grand in-8°; 10 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

Chrestomathie chinoise. 10 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset, membre adjoint de l'Académie impériale de Russie. 1 vol. grand in-8°; Imprimerie royale. 12 fr. et 7 fr. pour les membres de la Société.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, par MM. Reinaud et le baron de Slane. In-4°; 50 fr. et 30 francs pour les membres de la Société.

Histoire des rois du Kachmir, en sanscrit et en français, publiée par M. le capitaine Troyer. 2 v. in-8°. 36 fr. et 24 fr. pour les membres de la Société.

OUVRAGES ENCOURAGÉS.

Tarafæ Moallaca, cum Zuzenii scholiis, edid. J. Vullers. 1 vol. in-4°; 4 fr. pour les membres de la Société.

Tchoung-Young, autographié par M. Levasseur. 1 vol. in-18; 2 francs.

Lois de Manou, publiées en sanscrit, avec une traduction française et des notes, par M. Auguste Loiseleur-Deslongchamps. 2 vol. in-8°; 21 fr. pour les membres de la Société.

Vendidad-Sadé, l'un des livres de Zoroastre, publié d'après le manuscrit zend de la Bibliothèque du Roi, par M. E. Burnouf, en 10 livraisons in-fol. de 56 p. Livraisons I-IX; 10 fr. la livraison pour les membres de la Société.

Yu-kiao-li, roman chinois, traduit par M. Abel-Rémusat, texte autographié par M. Levasseur. Édition dans laquelle on donne la forme régulière des caractères vulgaires, et des variantes; 1re livraison. In-8°. L'ouvrage aura 10 livraisons, à 2 fr. 50 c.

Y-king, ex latina interpretatione P. Regis, edidit J. Mohl 2 vol. n-8°; 14 fr. pour les membres de la Société.

Contes arabes du Cheykh el-Mohdy, traduits par J. J. Marcel. 3 vol. in-8°, avec vignettes; 12 fr.

Mémoires relatifs à la Géorgie, par M. Brosset. 1 vol. in-8°, lithographié; 8 fr.

Dictionnaire français-tamoul et tamoul-français, par M. A. Blin. 1 vol. oblong; 6 fr.

Nota. MM. les membres de la Société doivent retirer les ouvrages dont ils veulent faire l'acquisition à l'agence de la Société, rue Taranne, n° 12. Le nom de l'acquéreur sera porté sur un registre et inscrit sur la première feuille de l'exemplaire qui lui aura été délivré en vertu du règlement.

IV.

LISTE DES OUVRAGES

MIS EN DÉPÔT PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE CALCUTTA, POUR LES MEMBRES.

RAJA TARANGINI, Histoire de Cachemire. 1 vol. in-4°; 27 fr.
MOOJIZ EL-QANOON. 1 vol. in-8°; 13 fr.
BÂSHA PARICHHEDA. 1 vol. in-8°; 7 fr.
LILAVATI (en persan). 1 vol. in-8°; 7 fr.
PERSIAN SELECTIONS. 1 vol. in-8°; 10 fr.
KIFAYA. Vol. III et IV. 2 vol. in-4°; 38 fr. le volume.
INAYAH. Vol. III et IV. 2 vol. in-4°; 38 fr. le volume.
ANATOMY, DESCRIPTION OF THE HEART. (En persan.) 1 vol. in-8°; 2 fr. 50 c.
RAGHU-VANSA. 1 vol. in-8°; 18 fr.
ASHSHURH OOL-MOOGHNEE. 1 vol. in-4°; 38 fr.
THIBETAN DICTIONARY, by Csoma de Körös. 1 v. in-4°; 27 fr.
THIBETAN GRAMMAR, by Csoma de Körös. 1 vol. in-4°; 22 fr.
MAHABHÂRATA. Tomes I, II et III. In-4°; 40 fr. le vol.
SUSRUTA. 2 vol. in-8°; 25 fr.
NAISHADA. 1 vol. in-8°; 22 fr.
ASIATIC RESEARCHES. Tomes XVI et XVII. 2 v. in-4°; 34 fr. le volume.
Tome XVIII, 1re et 2e part. 1 vol. in-4°; 22 fr. chaque partie.
Tome XIX, 1re partie. 1 vol. in-4°; 25 fr.
Tome XX, 1re partie. 1 vol. in-4°; 22 fr.
Index. 1 vol. in-4°; 20 fr.
USEFUL TABLES, by J. Prinsep. 2 vol. in-8°; 16 fr.
JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années 1836-39. 40 fr. l'année.

V.

RÈGLEMENT

RELATIF

AUX PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

ARTICLE PREMIER.

Tous les ouvrages que la Société publiera (à l'exception du Journal asiatique) seront imprimés dans le même format, de manière à former une collection intitulée : Mémoires, textes orientaux et traductions, publiés par la Société asiatique.

ART. 2.

Une commission permanente est chargée de l'exécution de cette mesure. Elle est composée du président, du secrétaire, des deux vice-présidents et de trois membres élus. Elle est renouvelée par le Conseil, dans sa séance du mois de janvier de chaque année. Les trois membres sortants sont rééligibles.

ART. 3.

La commission des publications examine tous les travaux présentés pour être insérés dans la collection, et fait sur chacun un rapport dans son sein. Elle propose au Conseil la composition de chaque

volume, et le Conseil vote sur l'adoption ou l'exclusion de chaque travail proposé pour l'impression par la commission.

ART. 4.

La commission ne peut proposer pour l'impression que des travaux qui sont entièrement achevés et déposés entre ses mains; mais la priorité de présentation n'entraine pas la priorité d'impression.

ART. 5.

La commission est chargée de tous les soins qu'exige l'exécution matérielle des impressions.

ART. 6.

La commission peut proposer au Conseil d'accorder aux auteurs des exemplaires gratis, dont le nombre ne pourra dépasser cinquante par volume. Si un volume se composait de travaux différents, ces exemplaires seraient répartis en raison de l'étendue de chaque travail.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

LETTRE DE M. THÉODORE PAVIE

À M. EUGÈNE BURNOUF.

Pondichéry, 10 mai 1840.

Monsieur,

L'excursion dont j'entreprends ici de vous rendre compte n'a peut-être en elle-même rien de bien curieux ; il s'agit de l'exploration d'une pagode qui ne remonte pas à une antiquité fort reculée, et qui n'a pas acquis une grande célébrité sur la côte. Cependant de beaux détails d'architecture et de sculpture, et des inscriptions lisibles, portant des dates certaines, sont deux choses qui méritent toujours l'attention. J'ai tâché de recueillir des copies des uns et des autres; permettez-moi, monsieur, de vous les adresser avec un petit commentaire[1].

M. E. Sicé, jeune de langues du collége de Pondichéry, fort habile dans plusieurs idiomes orientaux sur lesquels il a soutenu des examens sévères, m'ayant assuré que la pagode de Tirivikaren était chargée de diverses inscriptions, nous projetâmes de l'aller voir ensemble; et c'était une bonne fortune pour moi d'avoir pour compagnon un orientaliste parlant le tamoul et le télinga. Tout étant disposé, nous partîmes la nuit pour éviter la chaleur, et en palanquin, manière de voya-

[1] Voyez les deux planches qui accompagnent ce Mémoire. (*Note du Rédacteur.*)

ger trop confortable peut-être, mais la seule possible avec une température si élevée. Le jour nous surprit à Varudahour, joli petit village musulman ; au milieu d'un champ est la pagode surmontée de deux minarets assez modernes ; un peu plus loin se trouve un étang complétement à sec par le manque de pluie, mais assez bienfaisant encore pour répandre sur ses rives la fraîcheur et la végétation.

Tandis que nos porteurs mangeaient et buvaient le jus de palmier (liqueur prohibée par Manou, mais c'étaient des Tchandalas, *tchandalâ adamô nrînâm*), je fis le tour de ce *tank*. Le soleil allait paraître du milieu des nuages chassés par la mer ; mille oiseaux chantaient sur les branches touffues des grands arbres ; la brise, fraîche encore, agitait les feuilles *et réjouissait les hommes et les animaux*. Mais ce qui donnait à ce paysage des Indes un caractère particulier, c'est que tout ce qui y jouait un rôle dans l'air et sur la terre était consacré dans ma mémoire par un souvenir des livres sanscrits. L'oiseau qui chantait si gaiement à la plus haute cime de l'arbre, c'était le geai bleu, dont certaines apparitions prennent la figure dans le Sâuptika du Mahâbhârata ; Garouḍa, monture de Vichṇou et de Krîchṇa, se montrait là sous la forme de l'aigle roux (*aquila malabarica*), si familier qu'il enlève le poisson dans le panier du pêcheur ; le petit héron triste, à la voix rauque, le *paddy bird* des Anglais, traversant d'une aile inquiète l'étang desséché pour aller baigner ses pieds dans les rivières, se trouve sur la liste des oiseaux qu'un Hindou ne doit pas manger.

L'ombre qui nous abritait était celle du *alamarom* des Tamouls, le *nyagrôdha* du sanscrit, le *ficus indica* des botanistes, le figuier sacré des Hindous. Au milieu de ces masses épaisses s'élevait le palmier dont les feuilles servent de papier pour les manuscrits, et transmettent d'âge en âge des codes de lois et des poëmes plus durables que le plus robuste habitant de la forêt.

Quand bien même ils ne porteraient ni la longue barbe ni le turban démesuré qui les distingue, les musulmans hindous

se trahiraient tout d'abord par leur physionomie muette et impassible, souvent sombre. L'islamisme, avec son dogme impérieux de l'unité de Dieu et son horreur des images, a anéanti l'imagination de ces hommes ignorants, habitués jadis à revêtir toutes leurs pensées d'une forme matérielle. Ils sont devenus comme étrangers dans leur patrie; les monuments anciens sont devenus pour eux tout aussi inintelligibles que les langues dont ils sont contemporains.

Mais la mosquée disparaît derrière les arbres, et nous reprenons notre course à travers les sables et la poussière, et les buissons et quelques champs de bananiers et de *palma-christi;* puis un souvenir historique bien plus moderne encore que l'invasion musulmane s'offre à nos regards; ce sont les ruines d'un fort anglais détruit par les troupes françaises au temps des guerres, dernier reste de ce long drame qui commence par les conquêtes d'Alexandre et finit par l'occupation britannique.

La pagode vers laquelle nous nous dirigions est si retirée et si loin des lieux fréquentés même par les curieux, que les porteurs s'y égarèrent; et il faisait déjà très-chaud quand, après avoir traversé les pétrifications dont le sol est jonché, nous arrivâmes au terme de notre course; nous perdîmes ainsi un temps précieux, et cela grâce à la défection d'un brahmane, qui, après avoir promis d'être notre cicerone, de nous traduire couramment les inscriptions, fussent-elles en caractères *granthas,* se ressouvenant tout à coup que les exigences de sa caste et sa profession de Gourou lui défendaient de manger avec des Européens et de voyager en compagnie d'infidèles, débita mille arguments plus péremptoires les uns que les autres, et nous abandonna à nous-mêmes.

Enfin nous arrivâmes; l'endroit où l'on mit les palanquins était un petit reposoir assez profond, soutenu par des piliers ronds et cannelés à facettes carrées, ornés de modillons mythologiques, symboliques, quelquefois même obscènes. Des épisodes de la jeunesse fort dissipée du dieu Krichna avaient fourni les sujets des sculptures de ce dernier genre, et elles

sont telles qu'on ne peut ni les dessiner, ni les décrire. Les brahmanes déjà réunis autour de nous expliquaient volontiers ces illustrations de leur mythologie. Sur l'un des piliers de gauche se trouve la *Pârvati dansant*, dont la copie est ci-jointe (n° 3) : en face est le bœuf en contact avec le *lingam*, mythe dont je n'avais pas encore vu d'exemple, et qui se trouve répété dans l'intérieur de la pagode (n° 2). Quant au Matchya Aotar, il est facile à reconnaître ; cependant la coiffure du dieu le ferait prendre pour une idole mexicaine (n° 4).

Ces sculptures sont dans un bon état de conservation, sauf quelques petites brisures qui ne permettent pas toujours de bien discerner ce que les personnages tiennent à la main. La pierre est très-dure, et, comme le ciseau n'a pas fouillé assez avant, il faut quelquefois suivre un contour avec le doigt pour ne pas le perdre. Mais, monsieur, là aussi le badigeonnage a porté son balai, et précisément sur une charmante guirlande de bayadères sculptées sur la frise; la danse s'exécute en l'honneur de Siva, qui trône dans le fond en face du lingam sur l'autel. C'est un de ces chœurs de *natch girls*, que j'ai tâché de reproduire comme étant le plus gracieux et le moins banal (n° 1). Les poses sont animées, vives, joyeuses; et ce qui me frappa dans cette danse des bâtons, c'est que je l'ai vu exécuter, avec moins de grâce sans doute, par des esclaves de la côte d'Afrique à Montevideo. Les deux Chimères, spectateurs paisibles et indifférents de cette scène, sont tout à fait dans le genre du moyen âge européen, bien que l'ensemble de ce petit monument rappelle assez bien la renaissance.

Avant d'entrer dans la pagode, permettez-moi, monsieur, de vous conduire à un autre *mantaba*, pareil à celui dont je viens de parler, mais plus abandonné aux broussailles et aux reptiles. Les sculptures en sont plus frustes, ou peut-être plus négligemment travaillées; les deux figures (n° 5 et n° 6), prises sur les modillons des piliers, me semblent représenter, l'une, Krichna gardant les troupeaux, l'autre, une Gopie dansant devant le dieu. Les piliers eux-mêmes sont fort hauts, gros et solides, sans être lourds, grâce à la variété des dé-

tails (n° 7). Cependant cet édifice paraît plus ancien que le précédent à tous égards; plusieurs figures y sont revêtues de tuniques que rien désormais ne rappelle dans les pays voisins.

Enfin pénétrons dans le sanctuaire, dans cet amas de temples petits et grands dans lesquels se pratique le *poudjâ*. Il faut passer sous la voûte d'une pagode très-élevée, faite de briques et de pierres, se rétrécissant d'étage en étage jusqu'au sommet. Elle ne porte de sculptures qu'à sa base; ce sont encore des sujets allégoriques et fantastiques disposés en caissons, parmi lesquels j'ai choisi ce *Kuchmandi* à la figure joviale, qui semble s'en aller en guerre (n° 13). Mais, monsieur, nous fûmes stupéfaits de trouver les murailles de cette pagode couvertes, à la hauteur du premier étage, d'inscriptions tamoules sans commencement ni fin, semées à profusion jusque dans la partie rentrante des pierres d'assises: il y en avait même sur les dalles où dormaient les porteurs, mais celles-ci étaient presque entièrement effacées. Il faudrait être collecteur anglais ou nabab pour pouvoir échafauder et copier ces lignes sans nombre.

A droite s'élève un petit temple délaissé, rempli de rats et de lézards; tout au fond le lingam repose sur le *yôni* dans un sanctuaire retiré; la salle d'entrée basse et sombre contient quelques figures, entre autres le Kartikeya (je crois), dont le corps mal dessiné et la figure en proportion régulière et soignée rappelle le travail des temples souterrains d'Elephanta, où le visage est toujours incomparablement mieux traité que le reste. Ce bas-relief doit être aussi d'une date plus ancienne que l'édifice même, dans lequel il a été déposé depuis (n° 8).

Le temple dédié à Kâli fait face au précédent; il est, à la différence de celui-ci, assidûment visité par les fidèles; la statue de la déesse, finement travaillée, repose sur le sol, et autour d'elle sont rangées les divinités hideuses qui forment sa cour; deux petites lampes éclairent fort imparfaitement ce sanctuaire terrible, dans lequel on a peut-être autrefois

offert des victimes humaines. Il me fut impossible de dessiner cette statue, et ce fut à grand'peine qu'on put engager le brahmane gardien du temple à soulever le voile qui couvre Kâli; cette image m'a paru assez semblable à celle de Bhadra, publiée dans le II[e] vol. 1[re] partie des *Transactions of the Royal Asiatic Society* de Londres. C'est assurément la plus belle que renferme l'ensemble de ce vaste édifice; les deux piliers qui supportent le *veranda* représentent, l'un le bœuf au lingam, l'autre Krichna jouant du *vinou*, et n'ayant pour auditoire qu'une vache informe. Quelques statues de femmes, grossièrement taillées dans une pierre bleuâtre très-dure, sont appuyées comme des *ex-voto* sur la muraille de ce temple. Quand la clochette du brahmane appela au Poudjâ, quelques femmes se glissèrent dans ce sanctuaire, et je m'aperçus, à leur sortie, que le bœuf du pilier avait été frotté d'huile. Les adorateurs de Siva doivent éprouver un profond sentiment d'effroi religieux lorsqu'ils viennent s'agenouiller devant ces images sombres et tristes, qui portent sur tous leurs traits l'empreinte de la fatalité. Les bras multipliés de ces dieux, chargés d'attributs divers, ne sont-ils pas l'expression de leur puissance surnaturelle, et quelle doit être aussi celle des brahmes qui promènent familièrement leur main sacrée sur ces emblèmes divins! Mais, monsieur, quelque imposant que soit un pareil culte, il n'offre rien de consolant et repose tout entier sur la terreur. Naître pour mourir, mourir pour naître encore, être éternellement poussé à cette double nécessité, tirer de la matière ses joies et ses douleurs, tel est le dogme que proclament toutes les expressions, toutes les formes de ce culte antique et puissant.

A droite, et en regard du temple où se trouve le Kartikeya, on aperçoit un autre édifice (n° 10) supporté par de belles colonnes travaillées avec soin (n° 12), et assez semblables, quant à leur base, à celles de Mahâmalaipur, dessinées dans le volume des Transactions cité plus haut. L'imagination humaine est si portée à l'exagération, que l'artiste a cru devoir allonger les dents des tigres qui soutiennent ces piliers, et creu-

ser la gueule de ces monstres. Mais ce temple n'est que le char du dieu des armées célestes, représenté, dans le fond à gauche, à cheval sur un paon; de chaque côté on peut voir un coursier au grand galop et une roue pleine aux flancs de l'édifice, et si peu en proportion avec le reste, qu'on ne comprend pas tout d'abord l'intention de l'architecte. L'inscription court sur la muraille qui se prolonge dans le sens de la cour; elle est en tamoul avec mélange de quelques lettres grantha. Malheureusement une brisure dans la pierre écornée la défigure un peu; à cela près, c'est la plus lisible de toutes, en ce qu'elle est à part sur un mur poli et creusé plus profondément que les autres. En voici la traduction telle que me l'a donnée M. Sicé :

« L'an 13[1], le puissant Sodjan, successeur des Chacravartis des trois mondes, possesseur des forteresses et de la couronne de Pandyen, vit à Mattour, la ville aimée des rois, un petit temple qui avait été construit par le nommé Tirouva Carigalli, auquel il donna le surnom de temple sacré du soleil; l'éclatant Sambouvaragen a vu Ameyapan qui avait conquis le territoire de Pandyanatou. »

Ces lignes ne font donc que mentionner la visite d'un roi à cette pagode de Tirouvacarey. D'après une inscription traduite dans l'analyse des manuscrits de Mackenzie, Sambouvarangen ou Samburayen, *conqueror of the Pandya kings*, était contemporain de Kulottunga Cholan, qui détruisit les anciens habitants sauvages ou Curumbars, et prit le nom de Tchakravarti. Or ce titre n'est qu'un synonyme de Râjendra ou Mahârâja, que prenaient peut-être les très-grands monarques régnant alors, Kulottunga, Sambhara et Kesari Varma. Dans ce cas, Chacravarti serait une épithète, et non pas le nom de l'ancienne dynastie qui compta dix rois, dont le fondateur de la pagode de Chillambram fut le dernier.

C'est en face de cette inscription que se trouve le petit temple consacré à Poulyar ou Ganesa, à la porte duquel j'ai

[1] Voir la rectification à la fin de cette lettre.

copié la statue (n° 9). Le rat représenté aux pieds de la monstrueuse divinité est, comme vous le savez, monsieur, un des attributs du fils de Mahadêva, ainsi que le crocodile. Les Mahrattes ont pour lui une dévotion particulière, et il est difficile de se figurer à quel point ses portraits deviennent grotesques sous le ciseau d'un artiste inhabile; celui ci-joint est moderne et travaillé avec soin. L'intérieur du sanctuaire en renferme un autre plus énorme encore, mais un profane ne pouvait regarder en face une si auguste image.

Enfin nous arrivons au second porche, haut de sept étages comme le premier et comme lui couvert d'inscriptions : à mesure que nous les remplissions d'encre pour les rendre plus lisibles, les brahmanes officieux y versaient de l'huile, ce qui finit par donner à la pierre une teinte sombre, en sorte que la lecture en devint plus difficile que jamais; ce maladroit service retardait la besogne, et le soleil nous regardait impitoyablement dans une position verticale. Commençant par la gauche, nous y primes deux inscriptions superposées; l'une a été lue comme il suit par mon compagnon de fatigue, plus habile assurément que les Pandits auxquels il a cru devoir s'adresser pour plus d'exactitude :

« Le très-riche, le roi des rois, le septième monarque après les Chacravartis, rois des trois mondes, Tirouvaguen, a, dans le royaume de *Séran*, fait construire une pagode qu'il a nommée la pagode du soleil (belle et brillante comme le soleil); — l'éclatant Sambhourayen a vu Ammeyapen qui avait conquis le royaume du roi Pandyam. »

Aux Chacravartis succédèrent les rois Séra; Tirouvaguen serait donc le septième de cette dynastie, ce qui ferait remonter la construction de la pagode à une époque assez reculée. Mais que veut dire le refrain : « Sambhouvaragen a vu Ammeyapen, etc. » est-ce un cri de victoire consacré à éterniser la défaite des rois Pandyans ?

L'inscription placée au-dessus de la précédente appartient à une époque bien plus rapprochée de nous, et cependant les caractères en sont assez difficiles à lire; elle porte :

« L'an 1350 de Salivâhana, le très-puissant roi Cambacali Tanneli Souramen, possesseur de nombreux troupeaux, a vu le dôme à étages et le temple doré de Tirevicarey. »

Au moins la date est positive, si le monarque n'est pas très célèbre; je ne trouve aucun nom dans l'histoire des rois petits et grands du sud de l'Inde qui se rapproche de celui-ci; l'inscription n° 4 est plus curieuse, aussi précise, et mentionne des personnages connus; la voici :

« Narasanayaguen, le vainqueur des vainqueurs, le roi des rois! — Comme il n'existait pas d'étang dans la partie ouest du territoire de Seren, lequel embrasse la forêt dite Sengattou pattou, et toute la ville de Calinallour[1], l'an Soubhakritan (37ᵉ du 22ᵉ cycle, 1350 de Salivâhana), le 28ᵉ jour du mois de Cartiguey (novembre et décembre), le bassin entouré de pierres de taille, appartenant à la bayadère Komalé, (de la maison) du Naynard (chef de police) des habitants de Tirouvacarey, y fut consacré (à l'usage de la pagode); le droit de l'étang (dit Méré) sera payé tant que durera le soleil et la lune; celui qui y mettra quelque obstacle ou s'y refusera sera traité après sa mort comme meurtrier d'une vache noire sur les rives de la Ganga, ou d'un brahmane. »

Cet étang, desséché quand nous le vîmes, et orné au milieu d'une toute petite chapelle, se trouve à gauche de la pagode; il est très-vaste et entouré de beaux arbres. Le roi Narasenga Deva Maharadja est fort connu dans l'histoire, et comme cette inscription porte la même date que la précédente, j'en conclus que le très-puissant Cambacali Tanneli Souramen était un petit chef dépendant de ce même monarque qui établit une nouvelle dynastie et fonda une ère particulière. L'inscription est à droite du porche; elle tourne par derrière jusque dans les broussailles, et occupe autant de place que les deux citées plus haut. Au reste, à quelque époque qu'elles appartiennent, toutes contiennent assez de fautes d'orthographe pour arrêter court à la première lecture.

[1] Nom d'un village près de la pagode.

En face de ce porche s'élève la petite pagode où trône le lingam; cet édifice n'a en lui-même aucune importance, et si j'en ai pris une esquisse, c'est pour bien faire comprendre avec quelle impudente grossièreté les brahmanes présentent aux yeux l'objet de leur culte abominable (n° 11). Au-dessus du petit escalier est planté un mât plus haut que la pagode, à la cime duquel sont de petites clochettes; je l'ai omis pour ne pas masquer la façade de derrière cette chapelle. Les Dvidjas ont encore bien des merveilles à faire voir : les statues sacrées qu'on ne voit que de loin, et la trinité indienne vêtue de soie et d'or, représentée au fond d'un sanctuaire dans une masse d'ornements qui rappelleraient les Madones espagnoles; enfin sous le hangar sont rassemblées les pièces de l'*Atchir* brahmanique, l'*Ananta* aux têtes multiples, monté sur sa tortue; le cheval de bois et tout ce qui, dans les grandes cérémonies, sert à exciter l'admiration ou la terreur des crédules Hindous. Aux murs de ces chapelles ruinées en plusieurs endroits sont appuyés des débris de statues plus anciennes, et des fragments d'inscriptions courent sur ces murailles, mutilées, interrompues, indéchiffrables.

Les brahmanes de cette pagode sont peu nombreux, assez riches, et par conséquent moins insupportables que leurs voisins de Chillamboram; trois mille roupies à partager entre trente composent les revenus du temple. Peu instruits, ils s'amusent quelquefois à lire au hasard un ou deux mots des inscriptions qui les entourent; mais s'ils viennent à bout d'épeler couramment, ils ne comprennent plus; ces murs sont devenus pour eux comme un syllabaire qui ne doit présenter que des mots et non des phrases. Dès que nous fûmes réinstallés sous le premier *mantaba* où nous reposions à l'ombre, deux des plus anciens m'apportèrent des fleurs et quelques bananes sur un plat de cuivre au chiffre de la pagode; et je ne peux vous dire, monsieur, quel fut leur étonnement quand ils me virent écrire le nom de *Pârvati* en caractères sanscrits.

Mais il fallait partir, quitter ce monument dont nous n'avions pu prendre qu'une idée assez imparfaite. Ce qui le caractérise

surtout, c'est qu'il est à la fois mort et vivant : ici en ruines, là solide comme au premier jour. Adossé à une colline semée de grosses pierres noires, entouré d'arbres magnifiques, ce temple est bâti dans un site mélancolique et triste, tout à fait en harmonie avec les souvenirs de ce pays tant de fois agité par des guerres avant de passer sous une domination étrangère. Quand on voit le brahmane presque nu, frotté de sandal et de cendre, traverser d'un pas silencieux cette cour si longue semée de débris, on se reporte par la pensée bien loin dans les siècles reculés, et on se demande ce que sont devenues l'imagination brillante, les facultés extraordinaires de ces hommes plus vieux que nous dans une civilisation arrêtée depuis tant de temps, et dépassée par des peuples nés d'hier! Tout ce qui date de la première ère du monde est tombé en ruines, et tout ce qui date de l'ère chrétienne, au contraire, s'est élancé dans une carrière de gloire et de puissance.

Nous prîmes congé des brahmanes lorsque la brise du soir eut un peu rafraîchi l'atmosphère, et bientôt les arbres penchés vers l'étang creusé dans le *bassin de pierre de la bayadère Komalé* se voilèrent sous la fumée du village, qui s'élevait en colonne légère, *couleur du cou de la tourterelle.*

Sans doute, monsieur, vous regretterez de voir seulement quatre petites inscriptions traduites, tandis que la pagode de Tirouvicaren en offre un si grand nombre, et vous demanderez pourquoi nous avons choisi celles-ci de préférence; c'est parce que, plus lisibles et plus distinctes, elles présentaient un commencement et une fin, et que mieux vaut peut-être faire moins et arriver plus juste au but. Il y a bien longtemps que toutes seraient copiées et lues si chaque curieux, en visitant cette pagode, en eût pris seulement une ligne. Les pétrifications au milieu desquelles se trouve l'édifice ont été étudiées à plusieurs reprises; c'est bien : mais quand daignera-t-on s'occuper de l'histoire de l'homme autant que de celle de la nature?

NOTA. En relisant avec attention la première ligne, j'ai vu

qu'elle porte : « L'an 23, le puissant *Kulottungen* Sôjan (ou Cholan), etc..... » Le nom de ce prince célèbre avait été omis ; il appartient à la race soi-disant *solaire* des Chola, et prit le nom de *Chacravarti* après avoir, en quelque sorte, civilisé la contrée depuis le district de Chattupat jusqu'à celui de Kanchipouram. L'année 23 est probablement celle de son règne ; j'ai remarqué que, dans diverses inscriptions portant son nom, traduites dans l'analyse des manuscrits de Mackenzie, il ne date jamais de l'ère Sâlivâhana, comme s'il avait la prétention de fonder une nouvelle ère. J'ignore la date précise de son règne ; toutefois, le djaïnisme était florissant avant lui aux environs de Kanchipouram, et il lui enleva beaucoup de temples pour les approprier à l'usage du sivaïsme.

Tel est, monsieur, le résultat de cette excursion. M. Sicé vous remettra lui-même ces lignes, et les inscriptions qu'il a déchiffrées ; sans lui, je n'aurais rien vu j'aurais peut-être même ignoré l'existence de ce monument. Si cette visite rapide aux ruines de Tirouvicaren a quelque intérêt, elle le doit à ce jeune orientaliste dont les connaissances étendues et solides méritent d'être appréciées en France surtout, où les études asiatiques ont été poussées si loin.

En attendant mieux, veuillez, je vous prie, accepter ce petit travail, et croire au dévouement respectueux de votre très-humble serviteur et reconnaissant élève,

TH. PAVIE.

A MONSIEUR LE RÉDACTEUR

DU JOURNAL ASIATIQUE.

Monsieur,

La nécessité de préparer les caractères chinois qui doivent entrer dans ma réponse à la critique de M. le professeur Julien me place dans l'obligation de différer cette réponse, qui embrassera également sa critique de 1836.

J'en commencerai la publication dans le numéro du mois d'août prochain.

En attendant, je remercie M. Julien d'avoir étendu le théâtre de nos débats, en distribuant de nombreux exemplaires de son article à des personnes qui sembleraient devoir être complétement étrangères à une question de grammaire chinoise. Il ne pourra s'en prendre qu'à lui-même du résultat, car je le préviens que ma réponse ne consistera pas en *généralités vagues*, ainsi qu'il paraît le craindre; ce sera *une lutte corps à corps*, comme il le désire, il peut en être sûr; et peut-être n'aura-t-il pas lieu de se féliciter de l'avoir provoquée.

J'ai l'honneur d'être, etc.

G. Pauthier.

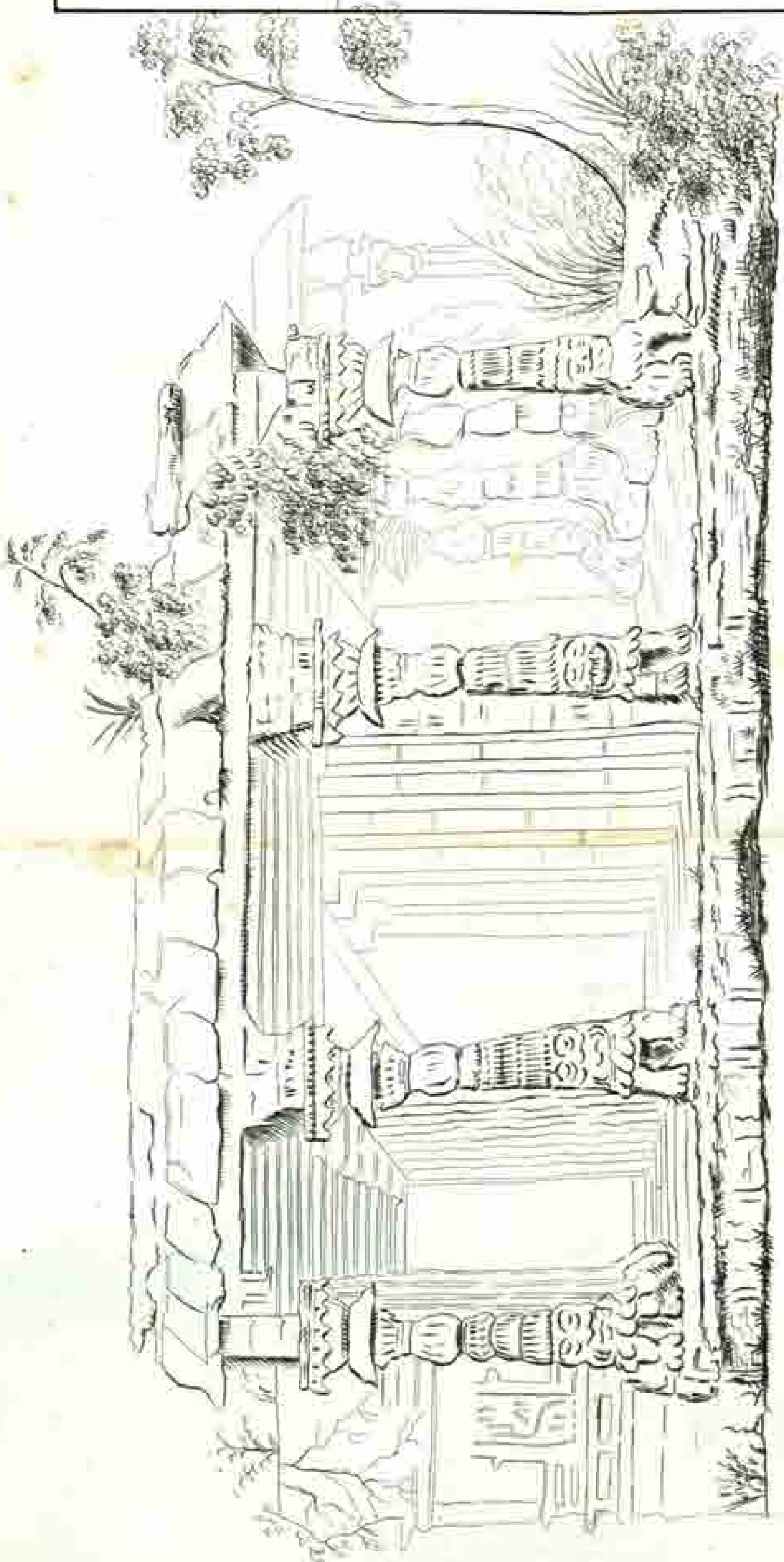
Paris, 18 août 1841.

(Journal de la Société asiatique Juillet 1841.)

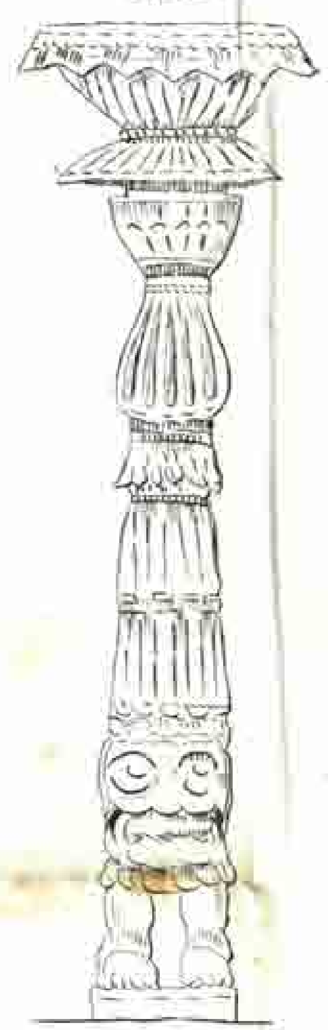
N.1.



N. 10.



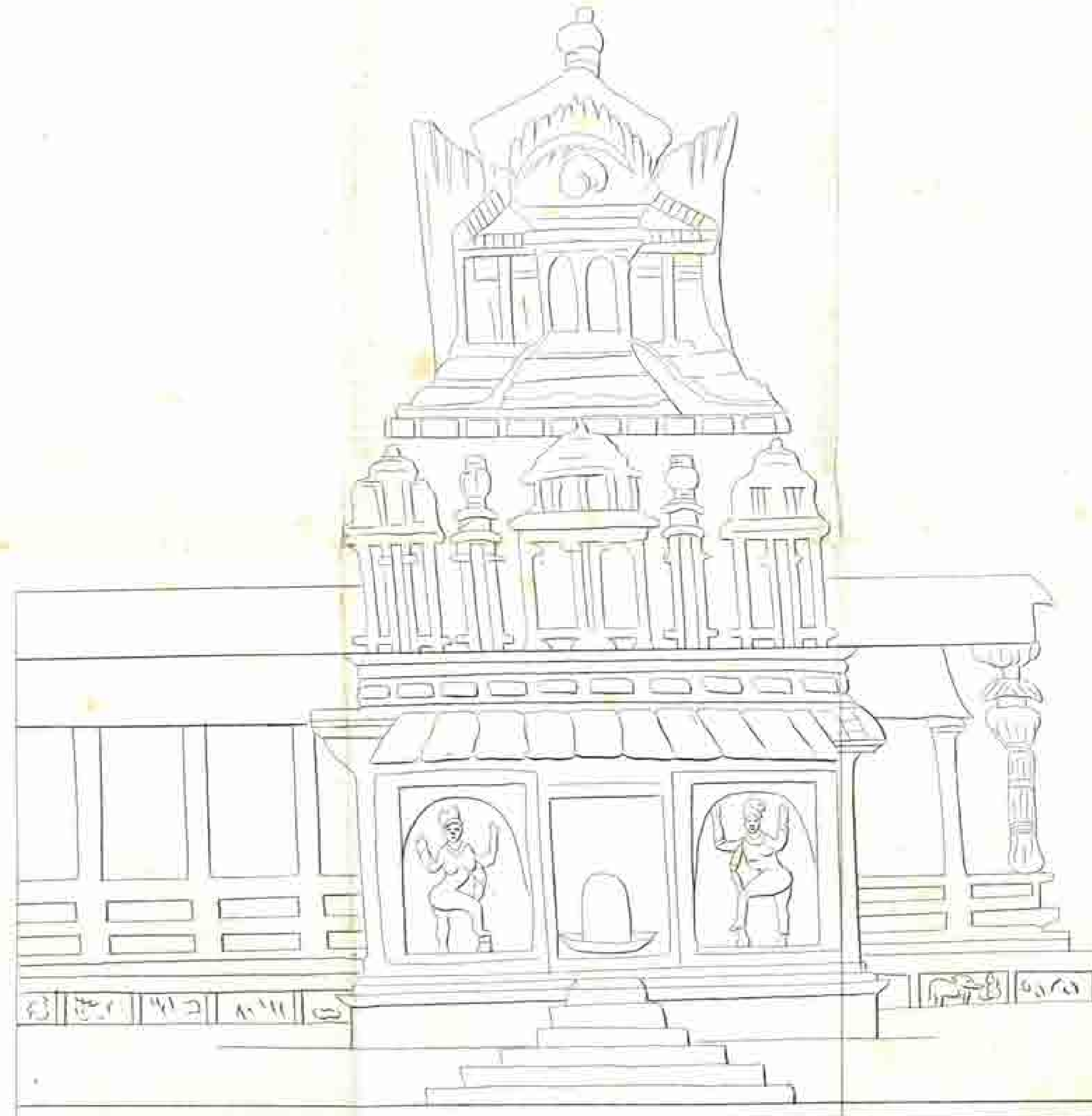
N.12.



N.13.



N.11.



Lith. de Kaeppelin et Cie

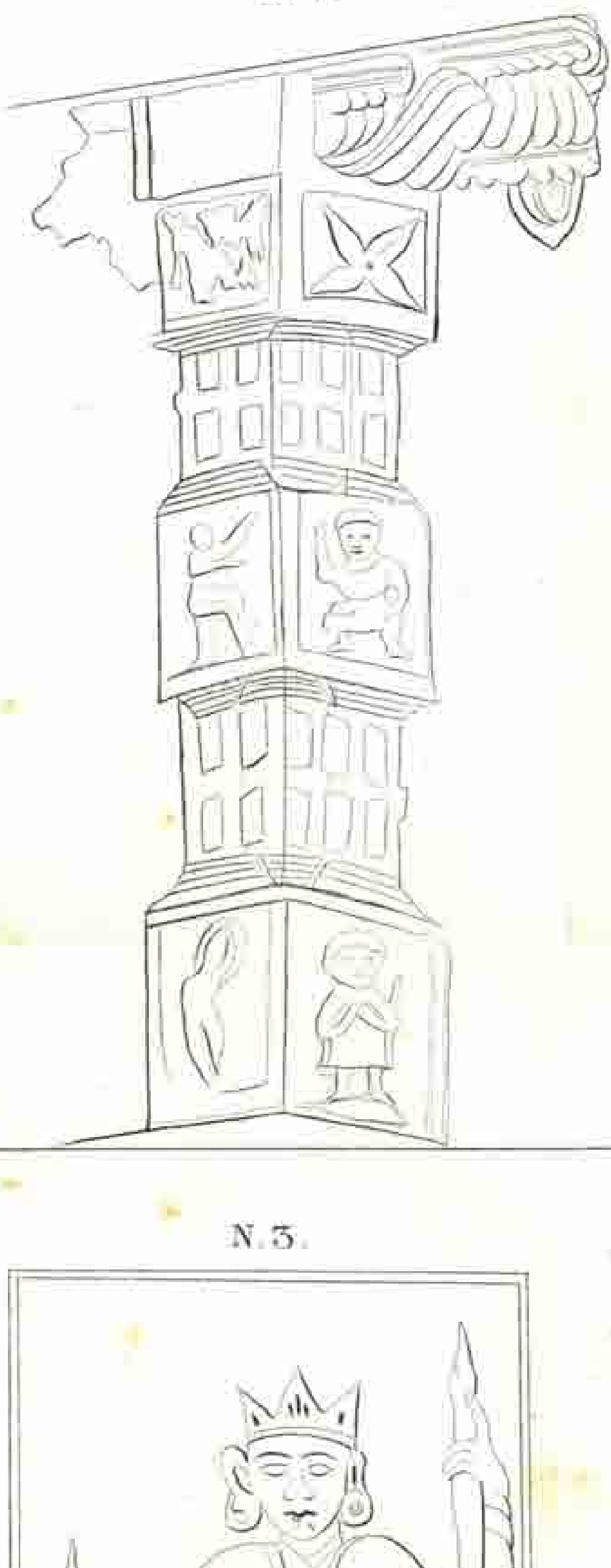
N. 8.



N. 9.



N. 7.



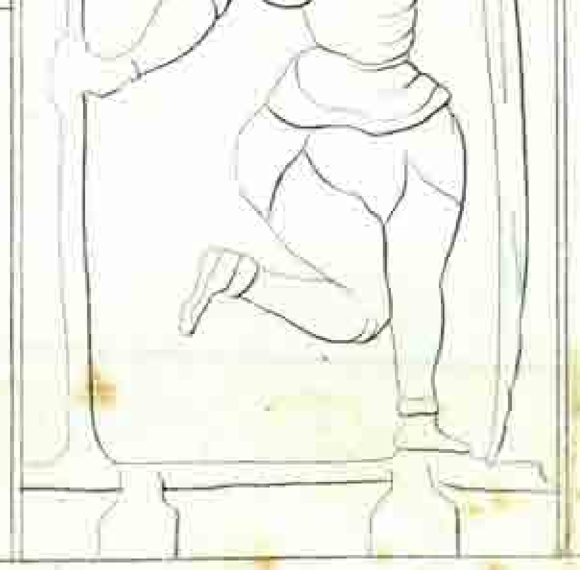
N. 5.



N. 6.



N. 3.



N. 4.



N. 2.



Lith. de Kaeppelin et Cie

JOURNAL ASIATIQUE.

AOUT 1841.

RÉPONSE

A l'Examen critique de M. Stanislas Julien, inséré dans le numéro de mai 1841 du Journal asiatique.

PREMIER ARTICLE.

Ce n'est pas sans une surprise extrême, je l'avoue, que j'ai lu le cahier du Journal asiatique dans lequel M. Stanislas Julien fait, en dix feuilles d'impression, ce qu'il intitule un *Examen critique de quelques pages de chinois relatives à l'Inde*, traduites par moi, et publiées dans le même Journal, sur la fin de 1839 et au commencement de 1840. Il m'a paru d'abord étrange, pour ne rien dire de plus, de voir, après un laps de temps de dix-huit mois, un professeur de chinois au Collége de France employer cent cinquante-huit pages d'impression à la critique de *quelques pages* de traduction, comme il daigne qualifier mon travail, et cela sous une forme et en des

termes que l'on n'était plus habitué à rencontrer dans le journal de la Société asiatique.

En effet, les travaux sur lesquels la critique est le plus souvent appelée à s'exercer sont ordinairement choisis dans un autre ordre de publication que des articles de journaux; ensuite, lorsque cette critique est sincère, loyale, qu'elle a véritablement pour but le progrès de la science, elle ne revêt pas des formes aussi étranges.

Je suis bien loin de me croire infaillible en chinois, comme en toute autre chose, mais en chinois surtout, où, malgré le dogmatisme de M. Julien, les lois d'interprétation sont encore fort peu sûres, lorsque les textes, comme celui dont j'ai publié la première traduction dans le Journal asiatique, ne sont ni ponctués, ni commentés. M. Julien le sait aussi bien que personne; il sait bien aussi qu'il n'est pas plus infaillible qu'un autre, et s'il l'ignorait, ma réponse ne lui permettra pas d'en douter.

Je suis bien loin, dis-je, de me croire infaillible (celui qui prétend à l'infaillibilité ment aux autres et à soi-même), mais les études auxquelles je me suis livré depuis douze ans, et non pas depuis quinze ans, comme le prétend M. Julien; les publications que j'ai déjà faites, avec quelque désintéressement peut-être, prouvent, si je ne m'abuse, un peu plus que du *zèle* et des *efforts*, comme il daigne le reconnaître. Sans autre mobile que celui de la science, sans autre but que celui d'être utile, sans prôneurs ni protecteurs d'aucune sorte, je crois avoir ce-

pendant contribué à répandre la connaissance de la langue et de la littérature chinoise, et mérité au moins quelques égards de la critique de position officielle et autre. Peut-être même par les publications que j'ai faites et entreprises malgré toutes sortes d'entraves, ainsi que par la création d'un corps de caractères chinois gravés sur acier, sous ma direction, par M. Marcellin Legrand, ai-je plus fait pour faciliter l'étude du chinois que M. Julien lui-même, qui est professeur officiel de cette langue depuis neuf ans, sans avoir publié, dans ce long intervalle de temps, un seul ouvrage élémentaire propre à en faciliter l'étude, à l'exception cependant (si toutefois on peut le considérer ainsi) du livre des Récompenses et des peines, que M. Rémusat avait déjà traduit.

C'est un mérite sans doute, mais un mérite secondaire, que de faire une nouvelle traduction d'un texte difficile, et, à force d'y passer du temps (dix-huit mois par exemple), de trouver quelque erreur dans le travail primitif. Les personnes qui, les premières, abordent un texte de ce genre, savent seules les difficultés qu'elles éprouvent et les dangers auxquels elles s'exposent, surtout lorsqu'elles en sont réduites à tirer tous leurs secours d'elles-mêmes. Quelque imparfait que soit leur travail, il est donc juste de leur en tenir compte; en raison même des difficultés qu'elles ont eues à surmonter. M. Julien ignore sans doute ces difficultés, ou il feint de les ignorer, puisqu'il n'a vu, dans la traduction qu'a pu-

bliée le Journal asiatique des Documents historiques sur l'Inde, recueillis par les Chinois dans toutes les sources à eux connues, et dans les notes qui accompagnent ces documents, rien autre chose que le sujet d'une critique de dix feuilles d'impression !

Toutes les personnes qui s'occupent de recherches historiques et d'antiquités orientales, surtout indiennes, savent de quelle importance sont les moindres faits qui jettent quelques lueurs sur les temps encore si obscurs de l'Inde ancienne. Les Documents chinois traduits par moi, et publiés dans le Journal asiatique, me paraissaient donc d'une haute importance historique. Le texte de ces documents était connu ; et cependant ni M. Rémusat, ni M. Klaproth, ni M. Jacquet, qui possédait des connaissances étendues en sanskrit comme en chinois, n'avaient osé en entreprendre la traduction. Si j'ai été trop téméraire, moi, comme le prétend M. Julien, c'est déjà, ce me semble, un mérite que d'avoir essayé de faire connaître de pareils documents, lesquels ont, au moins, autant d'intérêt pour la science que l'Histoire des deux couleuvres fées, dont M. Julien a doté le monde savant.

Ces considérations, par lesquelles, cependant, je ne cherche point à atténuer les fautes de traduction que j'aurais pu commettre, m'ont paru nécessaires à présenter pour faire voir que ce n'est pas un sentiment d'équité et de justice, pas plus que *le but de donner des conseils à toutes les personnes qui étudient le chinois*, qui a inspiré la critique de M. Julien.

« La critique, a dit un écrivain français, pouvant « être considérée comme une ostentation de sa su- « périorité sur les autres, et son effet ordinaire étant « de donner des moments délicieux pour l'orgueil « humain, ceux qui s'y livrent méritent toujours de « l'équité, mais rarement de l'indulgence. »

Ce jugement me servira de justification si, dans ma réponse à la critique de M. Julien, je venais à manquer d'*indulgence*.

Il y aurait deux choses principales à examiner dans l'œuvre de M. Julien : la *forme* et le *fond*. Je me bornerai, pour le moment, à examiner le *fond*. Quant à la *forme*, j'en laisse l'appréciation au jugement de toutes les personnes bien élevées : ce jugement sera pour moi, quant à présent du moins, une suffisante réparation.

L'étude de la langue chinoise est, de toutes les études orientales, celle qui est le moins cultivée, le moins répandue, et, par conséquent, celle qui ne peut avoir pour juges qu'un nombre très-limité de personnes en Europe et même en Asie. N'occupant aucune position officielle, n'ayant pas, comme M. Julien, l'avantage d'appartenir à un corps savant, j'ai contre moi, je le sais, toutes les préventions qui peuvent naître d'un pareil état de choses. C'était donc un devoir pour M. Julien, à part toute autre considération, de n'avancer dans sa critique que des faits dont il fût parfaitement sûr; c'était de la stricte équité. Si je prouve que presque toutes les critiques de M. le professeur ne sont pas fon-

dées, que la plupart d'entre elles sont d'étranges méprises, comment alors devra-t-on qualifier sa conduite?

Dans la discussion que M. Julien m'a obligé de soutenir avec lui, je m'adresserai, non-seulement aux sinologues, quelque peu nombreux qu'ils soient, mais encore à toutes les personnes qui ont un jugement droit et non prévenu, qui ont l'habitude des études philologiques, de quelque nature qu'elles soient; je les prends pour juges entre M. Julien et moi. Qu'elles se persuadent bien que j'apporterai dans cette discussion la plus entière bonne foi. Qu'elles sachent bien aussi, ces personnes, que je n'ai jamais fait de la science un marche-pied; que j'ai toujours eu en vue un but plus élevé et plus digne, dont ne me feront jamais dévier les critiques les plus malveillantes et les plus injustes.

Dans le préambule qui précède sa critique, M. Julien paraît vouloir établir que la connaissance des lois de la grammaire chinoise ne date que de son enseignement au Collége de France, et que tous ceux qui n'ont pas suivi son cours sont incapables de traduire aucun texte chinois. Cette prétention est passablement ridicule, quoiqu'elle ait déjà été souvent manifestée. Il serait difficile de présenter des exemples de *constructions* et de tournures de phrases chinoises, des emplois nouveaux de *particules*, de *prépositions*, qui ne se trouvassent pas dans le Trésor grammatical du P. Prémare, publié en 1831; et les *lois de la syntaxe chinoise*, les *règles de position*, qui,

selon M. Julien, *sont presque l'unique boussole du sinologue*, ont déjà été parfaitement formulées par M. Abel-Rémusat, dans ses excellents Éléments de la grammaire chinoise. Voici le résumé qu'il en a donné lui-même [p. 166]; il ne sera peut-être pas inutile de le reproduire ici :

« *En général*, dans toute phrase chinoise où il n'y « a rien de sous-entendu, les éléments dont elle se « compose sont rangés de cette manière : le sujet, « le verbe, le complément direct, le complément « indirect.

« Les expressions modificatives précèdent celles « auxquelles elles s'appliquent : ainsi l'adjectif se « met avant le substantif, sujet ou complément; le « substantif régi, avant le mot qui le régit; l'adverbe, « avant le verbe; la proposition incidente, circons- « tancielle, hypothétique avant la proposition prin- « cipale à laquelle elle se rattache par un adjectif « conjonctif, ou par une conjonction exprimée ou « sous-entendue.

« La position relative des mots et des phrases, « déterminée de cette manière, supplée souvent à « tout autre signe dont l'objet serait de marquer « leur dépendance mutuelle, leur nature adjective « ou adverbiale, positive ou conditionnelle, etc.

« Si le sujet est sous-entendu, c'est que c'est un « pronom personnel, ou qu'il a été exprimé plus « haut, et que le même substantif, qui est omis, se « trouve dans la phase précédente, dans la même « qualité de sujet, et non dans une autre.

« Si le verbe manque, c'est que c'est le verbe « substantif ou tout autre aisé à suppléer, ou qui « a déjà trouvé place dans les phrases précédentes « avec un sujet ou un complément différent.

« Si plusieurs substantifs se suivent, ou bien ils « sont en construction l'un avec l'autre, ou bien ils « forment une énumération, ou enfin ce sont des « synonymes qui s'expliquent et se déterminent les « uns les autres.

« Si l'on trouve plusieurs verbes de suite qui ne « soient pas synonymes, ni employés comme auxi- « liaires, c'est que les premiers doivent être pris « comme adverbes, ou comme noms verbaux, su- « jets de ceux qui suivent, ou ceux-ci comme noms « verbaux, complément de ceux qui précèdent.

« Ce peu de mots est le résumé le plus précis « que l'on puisse faire de toute la phraséologie chi- « noise. »

M. Stanislas Julien, qui a succédé à M. Rémusat dans la chaire de langue chinoise au Collége de France, et qui a été longtemps l'élève de cet homme si supérieur, a essayé quelques nouvelles théories de grammaire chinoise. J'examinerai la valeur de ces théories et l'application qu'il en fait lui-même selon sa fantaisie. Je me bornerai seulement à remarquer ici que la terminologie grammaticale qu'il emploie est complétement fausse, et qu'elle donne aux personnes qui n'ont aucune notion de la langue et de la grammaire chinoises les idées les plus erronées. Il n'y a, en chinois, ni *nominatif*, ni *génitif*, ni

datif, ni *locatif*, ni *instrumental*, *etc.* comme M. Julien le prétend dans sa critique[1]; il n'y a que des caractères chinois indéclinables qui peuvent avoir cette *valeur*, selon la position qu'ils occupent dans la phrase. M. Julien n'avait pas encore conçu cette théorie lorsqu'il écrivait : « Les lecteurs seront sans « doute frappés de la nature elliptique de la langue « chinoise, dont les mots, qui sont tous monosylla- « biques, n'ont aucune terminaison qui indique les « genres, les *cas* et les nombres des substantifs, les « voix, les temps et les personnes des verbes ; mais « cette absence complète de désinences grammati- « cales est une des moindres difficultés de la langue « chinoise[2]. »

Il est vrai que, pour donner à ses lecteurs de la Culture des mûriers une idée de la langue chinoise, M. Julien leur présente un spécimen du texte chinois et un mot à mot français, bien fait assurément pour laisser croire que la langue chinoise, n'ayant aucune forme grammaticale, est complétement inintelligible, et que celui qui traduit un ouvrage de cette langue, en peut tirer tout ce qu'il lui plaira. En effet, voici le commencement de ce mot à mot français : *grand dormir se lever chaleur interne falloir*

[1] La rédaction du Journal ne peut pas vouloir prendre part à ce débat; mais, elle doit faire observer que toute la théorie de M. Julien repose précisément sur la *valeur de position* et qu'il est évident qu'il ne se sert des termes *nominatif*, *etc.* que pour éviter les longueurs. (*Note de la Rédaction.*)

[2] *Résumé des principaux traités chinois sur la culture des mûriers*, etc. pag. 23. — Voy. aussi *Examen critique*, pag. 403.

constamment expulser ver à soie falloir constamment nourrir par hasard droit sud vent s'élever prendre porte fenêtre store paillassons, etc. Ce prétendu mot à mot est un jargon semblable à celui des nègres de nos colonies, qui veulent balbutier le français; il n'est ni chinois, ni français. Il ne représente nullement le chinois, puisque les caractères chinois prétendus traduits ont une valeur de position grammaticale qui n'est pas représentée dans le mot à mot. C'est comme si on voulait prétendre que le millésime 1841 est traduit mot à mot en français par *un huit quatre un;* la similitude est d'une exactitude et d'une rigueur absolues.

Je pourrais faire plusieurs observations sur la manière dont M. Julien, sans avoir égard aux *lois grammaticales* qu'il préconise tant, a rendu, dans sa traduction libre, le passage du mot à mot cité ci-dessus. Mais ces observations m'entraîneraient en des digressions que je tâcherai d'éviter soigneusement dans ma réponse; elles pourront trouver leur place ailleurs.

Avant que de procéder à la réfutation des critiques de M. Julien, je vais faire connaître les autorités principales sur lesquelles je m'appuye. Car, pour mieux convaincre les lecteurs, et pour qu'il n'y ait pas de réplique possible à ma réfutation, j'ai voulu ne rien avancer sans citer à l'appui les autorités qui justifient ce que j'avance; autorités qui valent bien, certes, l'affirmation personnelle de M. Julien. Ces autorités que je possède, les plus

imposantes dans la philologie chinoise, sont par ordre de dates :

1° Le 說文解字 *Choüē wén kiàï tsèu.* « Dictionnaire explicatif des caractères antiques, » par 許愼 *Hiù-chin*, qui le termina, selon la date de sa préface, l'an 121 de notre ère. Édition petit in-fol. entièrement conforme, selon le titre, à celle qui fut publiée sous les *Soung*, l'an 986.

« Diu multumque terendus est iste liber omnibus qui veram litterarum analysim scire cupiunt, sed a paucis intelligitur. » (Prémare.)

2° 六書故 *Loü choü koü.* « Les causes de formation des six classes de caractères, » ouvrage publié pour la première fois en 1318, édition du temps des *Ming*, 4 vol. in-4° reliés à l'européenne.

3° 六書精蘊 *Loü choü thsing wén.* « Recueil choisi des six classes de caractères, » publié en 1540, 1 vol. in-4° relié à l'européenne.

Le père Cibot, qui paraît avoir eu en sa possession l'exemplaire ci-dessus, a dit (*Mémoires sur les Chinois*, t. IX, p. 389) : « J'ai fait encore beaucoup d'usage du *Lieou-chou-tsing-hoen*, qui est un chef-d'œuvre d'érudition et de critique, j'ai presque dit de morale et de philosophie, etc. »

4° 康熙字典 *Khâng-hî tsèu tiàn.* « La loi des caractères rédigée par ordre de l'empereur *Khâng-hi*, » 9 v. in-4° reliés à l'europ. Péking, 1616, édit. princeps impériale. — Le même ouvrage, édit. in-12.

Ce dictionnaire a la même autorité en Chine que le Dictionnaire de l'Académie en France. Il n'en existe pas d'aussi célèbre et d'un usage aussi général; c'est, en un mot, le dictionnaire officiel de la langue chinoise.

5° 藝文備覽 *I wên pi lân.* « Examen com-« plet des caractères classiques. » Édition de 1806 de notre ère, 8 vol. in-4° reliés à l'européenne.

Ce dictionnaire chinois, qui présente les formes anciennes et modernes de chaque caractère expliqué, fut publié, pour la première fois, sur la fin du dernier siècle; il est aussi très-estimé; son auteur, 沙木 *Chá-moû*, passa trente ans de sa vie à le rédiger.

6° Les Dictionnaires chinois-européens du P. Basile de Glemona, publié par Deguignes fils (Paris, 1813, in-fol.); du docteur Morrison (Macao, 1815-1821, in-4°); et de J. A. Gonçalves (Macao, 1831, petit in-4°).

7° Les Grammaires chinoises du P. Prémare, *Notitia linguæ sinicæ*, Malacca, 1831, in-4°; et de M. Abel-Rémusat, *Éléments de la grammaire chinoise*, Paris, 1822, in-8°.

Les numéros qui suivent se rapportent aux numéros de l'Examen critique de M. Julien, inséré dans le Journal asiatique, mai 1841, pages 407-556, et pages 7-156 de son tirage à part. Pour éviter les redites et les longueurs, je me suis dispensé, autant que je l'ai pu, de reproduire la critique de M. Julien; le lecteur étant supposé l'avoir sous les yeux en lisant ma réponse.

1. Dès son début, M. Julien ne me paraît pas très-heureux dans sa critique. Le besoin de me trouver en défaut lui fait adopter une construction de phrase barbare et contraire aux règles de la syntaxe chinoise. Cette phrase, comme il l'entend, se traduirait mot à mot : *expliquer* DE *l'Inde* DES *diverses*

opinions la confusion, plaçant ainsi entre le verbe *expliquer* et son régime direct *confusion*, deux génitifs attributifs régis l'un par l'autre, et dont le second, s'il était réellement au génitif, devrait être précédé de la particule 之 *tchi*, pour qu'il n'y ait pas d'amphibologie possible. C'est ce qui a toujours lieu quand il peut y avoir doute sur un génitif simple (voyez Prémare, p. 154, et Abel-Rémusat, Gramm. chin. p. 41, § 82); à plus forte raison si on pouvait admettre, dans une langue sans inflexions grammaticales, *deux génitifs de suite* régis par un verbe qui les précède, et suivis du régime direct de ce verbe; construction qui n'aurait que difficilement lieu dans les langues les plus riches en inflexions grammaticales. Je ne connais pas d'exemple de construction semblable dans la langue chinoise.

Aucun des Dictionnaires chinois et chinois-européens que je possède n'explique le caractère 糾 *kiéou*, dans le sens de M. Julien. Le *Choüĕ-wĕn* le définit : « une corde formée de trois autres cordes. » Le dictionnaire *I-wĕn-pi-làn* l'explique par 絞 *kiào*, « serrer fortement ; » il ajoute qu'il a aussi le sens d'*examiner* que lui donne le *Tcheoû-lì*. C'est l'expression 紛紜 *fĕn-yûn*, qui a le sens de *confusion*, et non pas 糾紛 *kiéou-fĕn*, comme le prétend M. Julien. 紛紜物亂也 *fĕn-yûn : wĕ loùan yè*, 紛紜 *fĕn-yûn* signifie « le trouble, la confusion, » dit le *I wĕn pi làn*. Ce sens est déduit logiquement de

la signification spéciale de chaque caractère du terme composé ; ce qui n'a pas lieu dans la signification que M. Julien attribue à 糾紛 *kiéou-fên*, signification d'ailleurs qui n'est autorisée par aucun dictionnaire chinois. Morrison (2ᵉ partie, n° 2657), et le P. Basile (n° 7781), confirment mon opinion ; aucun d'eux n'appuie celle de M. Julien.

2. Le caractère 宜 *i*, a plus souvent une signification substantive que verbale. *La syntaxe s'oppose*, dit ici M. Julien, *à ce qu'un mot qui* suit *un substantif lui serve de qualificatif* : c'est une des règles générales établies par M. Rémusat ; mais, comme toutes les *règles générales*, elle n'est pas sans exception. En voici un exemple que ne récusera pas M. Julien ; c'est le premier des quatre vers du premier chapitre du roman chinois intitulé : 白蛇精記 *pé-ché tsing ki*, « l'Histoire de l'esprit de la couleuvre blanche, » ainsi conçu :

素精已世受恩深

et que M. Julien a traduit par ces mots : *une fée reçoit de grands bienfaits*. Dans ce vers, l'adjectif qualificatif 深 *chin*, « profond, grand, » *suit* le substantif 恩 *ngân*, « bienfaits, » auquel il sert de *qualificatif*. Je pourrais encore en citer plusieurs autres exemples, pas plus inconnus à M. Julien que le précédent ; mais celui-ci peut suffire.

C'est, en outre, une assez pauvre chicane, de prétendre que 云 *yûn* ne s'emploie qu'au neutre *dire*.

D'abord, *dire* n'est pas en français un verbe neutre, c'est un verbe *actif*. Ensuite M. Julien lui-même donne à 云 *yûn* le sens actif (n° 24), d'une manière très-fautive, il est vrai, comme je le prouverai plus loin. Le Dictionnaire *Tching-tséu-thoûng*, cité dans celui de *Khâng-hi*, dit que « 云 *yûn* diffère de prononciation avec 曰 *yoüei*, mais qu'il lui est identique pour le sens. » Il serait facile de citer de nombreux exemples où ce caractère est pris dans un sens actif.

3. Le caractère 殊 *tchoû* a presque constamment le sens que je lui ai donné dans ma traduction. Le *Choüĕ-wén* le définit par 死 *ssé*, « mourir, périr, « mort. » C'est le sens qu'on lui trouve ordinairement dans les écrivains que cite le dictionnaire de *Khâng-hi*. On lui donne ensuite celui de *séparé*, *séparer*; *rompre*, *rompu*; *blessé sans être rompu*. Les exemples cités dans ce dictionnaire impérial à l'acception de *divisé*, *divers*, ne s'appliquent point à des *régions*, mais à de la *boue*, à de la *vase* (*Hi-tseu* du *Y-king*), et, dans le *Lì-ki*, on qualifie ainsi de *divers* des instruments de supplice. Ma traduction de ce terme est donc conforme au sens *primitif* et *habituel* que les lexicographes chinois lui donnent; par conséquent, elle n'est pas aussi *étrange* que M. Julien voudrait le faire croire avec ses *points d'admiration*. D'ailleurs, aucune des autorités citées en tête de cet article ne donne des exemples de l'emploi de ce mot avec 方 *fāng*, « région, contrée; » c'est le caractère

別 *piĕ*, qui est le plus souvent joint à 方 *fāng*, avec le sens de *divers*. C'est ainsi que le haut commissaire impérial *Lin*, dans une de ses proclamations pour défendre le trafic de l'opium, désigne les diverses provinces de la Chine, à l'exception de celle de *Kouang-toung*, par 別省 *piĕ-sèng*, et non par 殊省 *tchoû-sèng*. Je ne prétends pas dire par là que ma traduction est la seule admissible, mais seulement qu'elle a pour elle de nombreuses et imposantes autorités, tandis que M. Julien n'en donne aucune qui appuie son interprétation.

Cependant je dois ajouter que j'ai trouvé le mot 殊 *tchoû*, qualifiant 路 *loú* et 方 *fāng*, avec le sens de *divers*, dans plusieurs allocutions de *Tchoûng-choû* à l'empereur *Wou-ti* des *Han*. Dans ce dernier cas, 方 *fāng* n'a pas le sens de *région*, *pays*, mais bien de *règle*, *loi*: 今師異道。人異論。百家殊方。*kin ssé i-taò; jin i-lŭn; pĕ-kiā tchoû-fāng*; « maintenant ceux qui gouvernent les autres ont des doctrines différentes; les hommes du peuple ont des principes de conduite différents; toutes les familles ont des *règles diverses*. » (*Lī-tāī-kì-ssé*, kiouan XXIII, fol. 29.)

Il résulte néanmoins de ce passage que l'assertion suivante de M. Julien « 殊方 *tchou-fang*, ici et partout ailleurs, ne signifie jamais que *variæ regiones*, » est complétement fausse; car on ne pourrait pas traduire le dernier membre de la phrase citée par :

« toutes les familles (de la Chine) ont des *régions* « *diverses*, des *pays divers;* » cela n'aurait aucun sens.

4. Ici, la dernière partie de ma traduction a été omise par M. Julien; ce qui laisse supposer que je n'avais ni compris, ni traduit le texte chinois qui y correspond. Dans cette phrase, le superlatif, que M. Julien y trouve deux fois, n'y est pas exprimé positivement une seule fois. Les caractères 語其所美謂之印度 *iù khi sò mèi, wéi tchi yin tou*, signifient littéralement : *in (eorum) idiomate ii-ipsi quod pulchrum vel bonum-est, vocant illud* yin-tou (Indiam). Ensuite vient la dernière partie du paragraphe que j'avais traduit aussi exactement par ces mots : « cette « expression de *yin-tou*, se rend, en langue *thâng* ou « chinoise, par *lune* (*yoüē*, en sanskrit इन्दु *indou*), » omis par M. Julien, qui prétend que *je n'ai pas saisi la construction de ce passage* expliqué par moi grammaticalement. Si quelqu'un n'en a pas saisi la *construction*, c'est assurément M. Julien, qui ne tient aucun compte du caractère 語 *iù*, « langage, » du second membre de phrase (à moins qu'il ne le traduise par *qu'ils regardent !*) ni de la répétition des termes *yin-tou*, de l'avant-dernier membre. Il est facile, en se permettant de pareilles licences, d'arriver à un sens différent de celui que je donne dans ma traduction, que je maintiens exacte.

5. Je rectifie ainsi ma traduction du second membre de ce paragraphe : « La lune a beaucoup

« de noms; *celui-ci* (*yin-tou*), *est une de ses dénomi-* « *nations.* » 稱 *tching*, « appellation, dénomination, » n'est point du tout synonyme de 名 *ming*, comme le fait M. Julien.

En outre, M. le professeur devrait au moins écrire en français. Voici cependant comment il a rédigé sa nouvelle traduction des paragraphes 5 et 6 :

« Les Indiens, suivant la région qu'ils habitent, « donnent à leur royaume un nom particulier. Chaque « pays a des usages différents. » (C'est une vérité triviale.) « Je me contenterai de citer celui » (le pays, ou les usages? La syntaxe française veut *les usages*), « qui est le plus général et qu'ils *regardent comme* « *le plus beau.* (?) Ils l'appellent (quoi? le pays? les « usages?) *In-tou*, *etc.* »

6. M. Julien traduit les termes 不息 *poŭ sĭ*, « non sistere, non desistere, » par *sans se reposer*; l'idée est loin d'être la même; je les avais traduits exactement par « (tournent) *sans fin*. 輪回 *lûn hoeï* signifie *tourner circulairement, comme une roue;* mais c'est fort mal entendre l'esprit du texte que de le traduire ici à la lettre, comme le fait M. Julien, qui me reproche de ne pas avoir *conservé la métaphore* matérielle de l'auteur. Sa traduction nouvelle est aussi contraire à l'esprit du dogme indien de la métempsycose qu'au texte chinois. Comment *les êtres reviendraient-ils sur eux-mêmes comme une roue?* La roue ne subit pas de *transformations*, et les êtres en subissent; ma traduction ne dénature pas ainsi le

dogme indien, auquel elle est parfaitement conforme, de même qu'au texte chinois.

7. J'avais entendu ce passage au figuré, et ma traduction, je l'avoue, pouvait laisser quelque chose à désirer; mais je vais analyser ce passage et montrer, ce qui me sera très-facile, que M. Julien ne l'a pas compris.

Voici d'abord sa nouvelle traduction : « Au milieu « d'une longue nuit obscure, en l'absence (de l'oi- « seau, — du coq), qui préside au matin, ils (les « hommes), se trouvent comme lorsque l'éclat du « soleil a disparu. » En supposant même, ce qui n'est pas, qu'un des caractères du texte chinois signifie *oiseau* ou *coq*, pourquoi l'absence de cet *oiseau*, de ce *coq?* N'y en aurait-il eu qu'un dans l'Inde? S'il y en avait dans chaque village, comment se seraient-ils trouvés absents en même temps?

Les quatre premiers caractères 無明長夜 *woû : mîng tchâng yé*, signifient à la lettre : *sans* (sa) *clarté; long crépuscule, longue nuit;* les quatre qui suivent 莫有司晨 *moû yèou ssé chîn*, signifient : *sans avoir*, ou *posséder* (sa) *directrice lumière;* (il n'est question ici ni d'*oiseau*, ni de *coq*, comme y en trouve M. Julien); ensuite les caractères 其猶白日既隱 *khî yeoû pĕ jĭ ki yèn* signifient littéralement : « *ils* (les Indiens, sans les deux choses énumérées), *seraient comme lorsque le blanc* (*pâlissant*) *soleil s'est éclipsé, caché* (il n'est point question, dans le texte, d'*éclat* du soleil).

En d'autres termes et en reprenant la phrase précédente nécessaire à la liaison des idées : « Ils disent « que tous les êtres vivants tournent sans cesse dans un « cercle d'existences successives (dont les révolutions « et les phases de la lune sont l'image) ; que sans la « clarté de la lune les nuits seraient comme sans fin ; « que s'ils n'avaient pas la lumière directrice de cet « astre bienfaisant, ils seraient comme lorsque le so- « leil pâlissant s'éclipse ou disparaît aux regards. »

Rien dans le texte cité ne signifie *au milieu*, *oiseau* ou *coq présidant au matin* (un oiseau présidant au matin!) et *éclat* du soleil, qui, au contraire, est *pâle*, *pâlissant* : 白 日 *pĕ jĭ*. Il me semble que je pourrais m'écrier ici avec au moins autant de raison que M. Julien, en employant son élégante phraséologie :

On voit que M. Julien n'a rien entendu à ce passage.

8. Il paraît qu'il n'a pas été satisfait de la nouvelle traduction qu'il a donnée de cette phrase, puisqu'il la modifie dans un *erratum* du mois de juin, lequel la rend conforme sur ce point à ma propre traduction. Cet *erratum*, pour être complet, aurait dû comprendre la très-grande partie de ses prétendues critiques. Il m'aurait épargné l'ennui d'une réfutation aussi détaillée que celle que je suis obligé de faire pour relever toutes ses méprises.

9. *Si je n'ai rien compris à ce passage*, comme le prétend si poliment M. Julien, il me semble qu'il

n'a guère plus montré de pénétration. Car, je le demande, que signifie cette traduction : « Si, partant « de ce point, ils ont comparé (leurs pays) à la lune, « c'est *surtout* parce que, *dans cette contrée*, les saints « et les sages se sont succédé les uns aux autres.... » Les *saints et les sages* se sont-ils plutôt succédé les uns aux autres dans l'Inde qu'en Chine, par exemple?

En retraduisant ainsi le passage en question, M. Julien (qui reproduit cependant le texte chinois), a montré qu'il l'entendait moins que personne, et il l'a ponctué de la manière la plus contraire au sens et à la grammaire chinoise. En voici la preuve :

La première ligne du texte chinois devrait correspondre à la première phrase de la traduction, et la seconde à la seconde; il n'en est cependant rien; des caractères de la seconde ligne sont traduits dans la première, et des caractères de la première dans la seconde, pour en tirer le sens prétendu donné comme exact. Ensuite le dernier caractère chinois de la seconde ligne 軌 *kouei*, qui signifie *un essieu, une règle; des lois; agir en se conformant à la loi; se diriger dans le droit chemin*, ne peut avoir le sens de *succession*, même avec 繼 *ki*, auquel il l'a joint; il doit être placé au commencement de la phrase suivante et former avec 導 *tào* (*deducere, abducere, docere, gubernare, inducere*; Basile), qui lui est presque synonyme, une expression verbale désignant une action complexe. M. Julien, en outre, ne tient compte, ni de 因 *yīn* (*quia, causa*, Basile), ni de

良 *liâng* (*excellens*, *præclarum*, *perfectum*, id.), et il traduit ici par *succession* le caractère 繼 *ki*, lequel, étant immédiatement suivi de deux verbes (le dernier caractère de la phrase n° 9 et le premier de la section 10), ne peut avoir que la signification *adverbiale* que je lui ai donnée. C'est ce même caractère que M. Julien, dans la section précédente (n° 8), me reproche d'avoir traduit par *succession!* Il ne suffit pas de faire marcher, par la ponctuation, des caractères chinois *quatre à quatre*, pour obtenir une construction régulière et un sens exact. Je prie les lecteurs de comparer le texte chinois à la traduction de M. le professeur; ils seront confondus des étranges licences qu'il s'est permises et de l'inexactitude de sa traduction.

10. *Il y a ici autant de fautes que de mots*, s'écrie M. Julien. Cela est plus tôt dit que prouvé. Je demanderai seulement à M. le professeur ce que signifient ces mots: *qu'ils ont dirigé le siècle et gouverné les êtres, semblables à la lune lorsqu'elle a abaissé son éclat* (*sur le monde*)? Ensuite, comment, d'après sa traduction, le verbe 臨 *lin* (qui ne signifie aucunement *abaisser*), peut-il être *précédé* de son régime direct 照 *tchâo*, «éclat?» Il est vrai que M. Julien a émis depuis longtemps une théorie contraire au principe adopté par tous les grammairiens, en particulier par M. Abel-Rémusat, que le *régime* ou *complément direct* doit *suivre* le verbe qui le régit. Mais du moins, dans le cas présent, ce même régime direct, qui *pré-*

céderait son verbe, n'est pas déterminé par un *signe purement phonétique* qui caractériserait ce régime selon la nouvelle théorie en question. On ne pouvait donc pas traduire le dernier membre de la phrase par : *semblables à la lune lorsqu'elle abaisse son éclat (sur le monde)*; car la seule traduction exacte est celle-ci : *comme la lune dont l'éclat s'étend ou se répand au loin.*

Il n'y a dans la phrase aucun caractère qui signifie *siècle.*

11. M. Julien place encore ici une fausse ponctuation après le quatrième caractère, au lieu de la placer après le troisième, comme l'exigent le sens et la composition de la phrase; car 故 *koù* (ideo) particule *explicative* et *conjonctive* ne peut appartenir au premier membre de cette phrase dont voici le sens littéral : *Ex hoc sensus* (*eruitur*); ideo *vocant eam* (*regionem*) yin-tou (*Indiam*).

Je prie le lecteur de s'arrêter un instant sur la reproduction que M. Julien donne ici avec complaisance de sa nouvelle traduction du passage en entier. Je doute qu'il puisse parvenir à la comprendre.

12. M. Julien passe ici, sans en avertir, une phrase de ma traduction et du texte qui était cependant nécessaire à l'intelligence de ce qui suit. Dans son préambule, M. le professeur dit : *pour démontrer que, si l'on s'affranchissait des règles grammaticales* (qu'il croit avoir établies), *on pourrait s'occuper du chinois pendant*

de longues années sans jamais être en état de le traduire fidèlement (lui-même en donne plus d'une preuve), *j'ai cru devoir soumettre à une analyse grammaticale* DOUZE PAGES DE CHINOIS *dont la traduction fait partie de quatre articles du Nouveau Journal asiatique..... répondant à soixante-quatrepages in-8° du Pian-i-tien*. Ceci demanderait une explication : le texte chinois en question comprend, 1° quarante-trois pages très-grand in-8° de Documents historiques sur le *Thian-tchou* ou l'Inde, et 2° vingt-trois pages de Considérations générales sur le même pays [1]. Ce sont ces *vingt-trois dernières pages*, traduites par moi presque en entier, que M. Julien a prises pour sujet de son Examen critique ; il y en a donc plus de *douze*. Il est vrai que M. Julien ne se fait pas scrupule de passer, sans en prévenir, des phrases entières et même plusieurs pages de ma traduction, ce qui peut réduire les pages *critiquées* à *douze*. Mais, alors, M. Julien aurait dû prévenir ses lecteurs que les *douze* pages critiquées par lui n'étaient pas *consécutives*, qu'il avait passé plusieurs *phrases* et plusieurs *pages* (comme 12 à 23) sur lesquelles il n'avait point trouvé de critiques à faire ; ou bien, si ce motif d'omission n'était pas le véritable, il aurait dû, dans tous les cas, le faire connaître, et ne pas laisser supposer que les *douze*

[1] Le nombre des pages de texte chinois dont la traduction annotée a paru dans le *Journal asiatique* (1839-1840) est de soixante-six, nombre égal aux deux tiers du drame chinois que M. Julien a publié sous le titre d'*Histoire du cercle de craie*. De plus, tous les sinologues conviendront que mon texte était beaucoup plus difficile à entendre et à traduire que celui de M. Julien.

pages critiquées par lui étaient consécutives et sans lacunes; ce n'eût été là que de la stricte loyauté. M. Julien a prévenu seulement deux fois (pages 430 et 443) de ses omissions, et d'une manière que je ne passerai pas sous silence; il pouvait agir de même pour toutes les autres omissions.

Voici la phrase omise par M. Julien :

« La population du *Yn-tou* est divisée en classes « ou castes; celle des *Po-lo-men* (Brâhmanes) est la « seule noble et pure. » Cette traduction est aussi fidèle que littérale. Je demande maintenant comment la nouvelle traduction que donne M. Julien de la phrase qui vient immédiatement après, peut se relier *logiquement* et *grammaticalement* à la phrase omise par lui? Au contraire, ma traduction s'y rattache parfaitement : « C'est de cette caste que sortent (ou « procèdent) les instructions destinées à former et à « perfectionner les mœurs. » Cela est aussi conforme au texte qu'à la vérité historique. M. Julien a fait entrer dans ce paragraphe une phrase qui ne peut être logiquement détachée de la phrase omise par lui, ainsi qu'on vient de le voir, et il la confond avec le texte suivant qui traite un tout autre sujet. En effet quel sens a sa nouvelle traduction?

« D'après leur nom éminent » (il n'est question que de la caste la plus pure) « que la tradition conserve » (la *tradition* conserve ce qui a cessé d'être et non pas ce qui est en pleine possession de l'existence, comme la caste des Brâhmanes) « et que l'usage a « consacré » (il n'est pas question dans le texte de

consécration par l'usage) « lorsqu'on n'indique pas les « divisions des différentes contrées, on donne à l'Inde « le nom général de royaume des Brâhmanes. »

Ce serait le cas de dire ici *qu'il y a autant de fautes que de mots!* En effet, la syntaxe chinoise s'oppose à une pareille construction qui ferait dépendre la proposition principale : *on donne à l'Inde, etc.* de deux longues propositions incidentes modificatives dont il n'y a pas d'exemple dans les auteurs, et qui, en outre, sont *contraires aux faits*. Car, 1° il n'est pas, il ne peut pas être question de *tradition* dans le texte. M. Julien, pour trouver ce sens, ne se fait aucun scrupule d'altérer ce même texte en écrivant 以傳 ì *tchoûan*, « per traditionem » pour 傳以 *tchoûan* ì, « communicare ad, transmittere ad; » et 2° il est contraire aux faits que *lorsqu'on n'indique pas les divisions des différentes contrées*, on donne à l'Inde le nom général de *royaume des Brâhmanes*, puisque l'auteur chinois lui-même emploie constamment le terme *Yin-tou* « India », et que, selon M. Julien, ce dernier nom de *In-tou* est le *plus général* et *le plus beau!* (Voy. sa critique[1], § 4). Que de contradictions et de non sens!

Encore un mot. Je n'ai pas rendu le caractère 從 *tshoûng* par *sortir*, comme le prétend M. Julien, mais par *de* (*a*, *ab*, *ex*, *de*, Basile) : « C'est *de* cette « caste, etc. » Les observations n[os] 1 et 2 de M. Ju-

[1] « Je me contenterai de citer celui qui est *le plus général* et qu'ils « *regardent comme le plus beau*. Ils l'appellent *In-tou*. . . . . »

lien sont donc complétement oiseuses. 雅 *yà*, n'a jamais signifié *distingué*, mais *justum*, *rectum*, *conveniens* (Basile). Ce caractère, précédé de 小 *siào*, forme le titre d'une section du *Livre des vers*, dans lequel il s'agit d'un *gouvernement juste et droit*. Le caractère 稱 *tching*, qui le suit, ne peut pas signifier *nom*, comme le traduit M. Julien, car on ne peut pas dire un *nom juste*, *droit*, *équitable;* ces épithètes ne s'appliquent et ne peuvent s'appliquer qu'à des *actions*, comme celles de *gouverner*, *etc.* ou à des *instructions*, des *lois*, qui prescrivent ce qui est *juste*, *droit*, *équitable*. Ma traduction est donc conforme à la nature même des choses. Elle est aussi conforme au texte, car 稱 *tching*, signifie non-seulement *appellation*, *dénomination* (sens déjà secondaire), mais encore 言 *yân*, «paroles, instructions,» selon le dictionnaire de *Khâng-hi* et le *I-wên-pi-lân*.

Je n'ai point passé les mots 傳 以 *tchoûan ì;* il est vrai qu'ils ne sont pas rendus aussi exactement qu'ils pouvaient l'être; car j'aurais dû traduire «c'est «par cette caste (celle des Brâhmanes) que les ins«tructions morales, droites, sont transmises pour «former et perfectionner les mœurs.» Cette traduction eût été aussi *littérale* qu'*exacte;* mais la première que j'en ai donnée est absolument équivalente. Je dois prévenir que la ponctuation adoptée par M. Julien est aussi contraire au sens qu'à la construction grammaticale chinoise. *Former et perfection-*

ner les mœurs est la traduction littérale et exacte de 成俗 *tching soû;* car le premier de ces caractères, selon Basile et tous les autres dictionnaires chinois, signifie *perfectum*, *perficere*, *complere;* et le second : *consuetudo; mos*, *mores*.

Je ne dis point, comme le prétend M. Julien, *nous ne parlerons pas ici des limites*, mais *nous ne parlerons pas ici* EN DÉTAIL *de l'étendue et des limites, etc.* Il me semble qu'il y a une certaine différence. Quand on critique, il faut au moins ne pas *dénaturer* le texte de son adversaire pour le rendre absurde ou ridicule. C'est le moindre des devoirs.

13. Si j'ai rendu le mot 若 *jŏ* par *si*, comme me le reproche M. Julien, et non par *quant à*, *pour ce qui regarde*, c'est que *si* est le sens véritable, habituel de ce caractère, qui exprime presque toujours la *conditionnalité*. C'est un fait si élémentaire, que je m'étonne d'être obligé de le rappeler à M. Julien.

« Utraque particula 若 *jo* et 如 *jou* respondet par« ticulæ hypotheticæ *si*..... » (Prémare, p. 176). — « *Joû*, et plus ordinairement 若 *jŏ*, représentent « la particule hypothétique *si* » (Rémusat, *Grammaire chinoise*, § 248).

Si, dans sa critique, M. Julien avait avoué que j'ai donné à 若 *jŏ* une signification qui lui est habituelle, mais qu'il n'a pas dans la phrase citée, cela pourrait peut-être se soutenir. En s'énonçant comme il le fait, il veut évidemment en imposer au lecteur,

14. Il y a ici une phrase omise par M. Julien. Cette phrase est ainsi conçue : «De trois côtés il «(ce pays) touche à la grande mer; au nord il est «adossé aux montagnes neigeuses (l'Himâlaya).»

Il me suffira de transcrire ici les deux dernières phrases de la nouvelle traduction de M. Julien pour montrer combien cette traduction est inadmissible.

«(13). Quant aux frontières de ce royaume, je «puis les faire connaître. Les limites des cinq Indes «embrassent une étendue d'environ quatre-vingt-«dix mille *lis*.

«(14). Il (les limites?) est large au nord et étroit «au midi; sa forme ressemble à une demi-lune.»

A part la faute de français, il y a ici plusieurs fautes de logique. M. Julien fait dire à l'auteur *qu'il peut faire connaître les frontières de ce royaume*, et il se borne à dire que *ses limites embrassent une étendue de quatre-vingt-dix mille lis; qu'il est large au nord et étroit au midi; que sa forme ressemble à une demi-lune*. Si c'est là *faire connaître des frontières*, il faut convenir que la connaissance que l'on en donne est un peu vague; car la description peut aussi bien s'appliquer à la *Chine*, à la *Russie*, à l'*Amérique* qu'à l'*Inde*. Non, l'auteur chinois n'est pas aussi dépourvu de bon sens. Il n'a pas pu dire ce que M. Julien lui fait dire.

15. En retraduisant en français et en latin la phrase placée sous ce numéro, M. Julien s'est mis en contradiction avec lui-même; car sa version latine justifie ma propre traduction. Ses observations critiques sont donc ici plus que gratuites. Il aurait

pu se dispenser de me renvoyer à la grammaire chinoise pour un des principes les plus élémentaires de cette langue, principe qu'il me suppose avoir oublié.

16. Il n'est pas vrai de prétendre que « *le mot* 時 « *chi*, « saison, » *est ici adverbe par position et signifie* « en tout temps. » Aucun des dictionnaires chinois et chinois-européens cités n'autorise à donner à ce mot une telle acception. Il n'en aurait, il n'en pourrait avoir une semblable que s'il était répété[1], comme 時時 *chi-chi*. Le caractère qui le suit, 特 *tĕ*, est déjà par lui-même un *adverbe*, qui signifie *solum, solummodo, tantum* (Basile). Comment deux adverbes, si l'on admettait l'étrange interprétation de M. Julien, pourraient-ils se suivre, sans *verbe* exprimé dans la phrase?

En outre, aucun des caractères chinois qui composent cette phrase ne signifie *climat*, comme traduit M. Julien.

17. Il y a encore ici une phrase passée sous silence.

J'ai *compris* du texte ce que j'en devais comprendre et je ne *lui ai fait dire* que ce qu'il dit positivement. Si les premiers mots de la phrase *désignaient évidemment* la chaîne des monts *Himâlaya*, comme le prétend M. Julien, l'auteur chinois aurait employé l'expression habituelle 雪山 *siouĕ-chân*, « montagnes de neige ou neigeuses, » comme dans une phrase du même texte, omise par mon critique, et qui précède celle qu'il a reproduite sous le nu-

méro 14 : 北背雪山 *pĕ pĕï siouĕ chân*, « au nord » (ce pays) est adossé aux montagnes neigeuses. » Il est bien évident que, dans la phrase qui nous occupe, l'auteur a eu en vue les *montagnes, tertres et collines* qui forment les premiers degrés des hautes chaînes de l'*Himâlaya*, sans être encore ces mêmes montagnes couvertes de neiges perpétuelles, et qui seraient, ce me semble, plutôt *imprégnées d'eau glacée* que de *sel!*

Je ne connais aucune autorité chinoise ou européenne qui justifie le sens donné par M. Julien aux deux caractères 隱軫 *yèn-tchin*, le premier signifiant *cacher* : « abscondere, recondere » (Basile); et le second, *lignum transversum in parte posteriori curras* (*id.*). En outre, et à part l'autorité de tous les dictionnaires, il est impossible de déduire du sens spécial de ces deux caractères le sens composé ou complexe : *former une chaîne immense*. Ils pourraient aussi bien, et à plus forte raison, signifier *bateaux à vapeur*. Ce dernier sens serait assurément plus naturel. Comment peut-on oser dire, après cela, que le verbe « *cacher* » *n'existe pas dans le texte!*

Mon critique, infidèle ici à sa ponctuation symétrique de couper habituellement chaque membre de phrase en nombres égaux de caractères, a placé un signe de ponctuation après le *sixième* caractère des dix qui composent la phrase, et il a ainsi séparé 軫 *tchin*, « transversum, » qualificatif de 丘陵 *khieoû-ling*, « collines et tertres, » de ces mêmes

substantifs régimes directs du verbe 隱 *yèn*, « abs- « condere, recondere. » Je n'ai donc point *empiété* sur aucune phrase, et si l'un de nous a méconnu les lois de la grammaire chinoise, c'est assurément M. Julien, qui prétend que les caractères 丘陵 *khièou-ling*, « collines et tertres, » *sont ici* QUALIFIÉS *par l'expression* 潟滷 *sĭ-loù*, « être imprégné de sel, » qui les suit, tandis que M. le professeur nous a affirmé (article 2) que *la syntaxe chinoise s'oppose à ce qu'un mot qui* SUIT *un substantif lui serve de qualificatif!*

Si ma traduction est *inintelligible en français*, celle de mon critique me parait l'être encore davantage; car pourquoi les *collines* et les *tertres* auraient-ils seuls, au détriment des montagnes, le privilége d'être *imprégnés de sel*, et cela dans les mêmes localités? Ma traduction est assurément plus conforme au texte ainsi qu'à la grammaire chinoise.

18. Aucune des autorités citées en tête de cet article n'autorise à donner au caractère 川 *tchoŭan*, « courant d'eau, » l'acception de *vallée*. Celle que cite M. Julien ne doit pas certes prévaloir contre toutes les autres. D'ailleurs cette acception nouvelle aurait été bien récemment découverte, puisqu'on ne la trouve pas dans le Supplément au Dictionnaire du P. Basile du même sinologue. En effet on y lit seulement :

« 川 *tchoŭan*, flumen, torrens, foramen. *Sân-* « *tchoŭan*, nomen principatus in hodierna provincia « *Hô-nân*. *Ssé-tchoŭan*, nomen provinciæ sinensis ad

«confinia regni Tubet. *Tchouan-hêng*, nomen magis-«tratus.»

On voit que, dans toutes ces définitions, il n'est pas question de *vallée*. Si M. Julien a pris à tâche de donner aux caractères chinois du texte que j'ai traduit des acceptions et des significations qui ne se trouvent dans aucun dictionnaire chinois ni chinois-européen, il ne lui est assurément pas difficile de faire une nouvelle traduction différente de la mienne. Il aurait dû seulement en prévenir ses lecteurs; il m'aurait épargné l'ennui d'une réfutation aussi détaillée que celle qu'il m'a obligé de faire.

19. Encore une lacune et une phrase tronquée. Mon critique n'a pas reproduit la *première partie* du texte chinois et la *dernière partie* de ma traduction dont le texte est cité, ce qui laisse supposer que je n'ai pas compris *ce* même texte.

S'il y a quelque chose ici de *curieux*, c'est la manière dont M. Julien cherche à expliquer *comment j'ai pu trouver le sens des mots* «grande plaine sablon-«neuse» qui sont dans ma traduction de ce paragraphe. Il aurait pu *s'épargner* cette peine, en citant le texte chinois qu'il a omis, auquel tout le paragraphe reproduit de ma traduction correspond, et en reproduisant la dernière partie de ma traduction, également omise par lui, qui correspond au texte cité.

Je n'ajouterai qu'un mot; c'est que ma traduction du texte chinois en question par *grande plaine sablonneuse* (dans la région occidentale de l'Inde)

est parfaitement conforme aux descriptions géographiques modernes de cette contrée, qui est ordinairement désignée sur les cartes par ces mots : *désert de sable*.

Il y a ici une grande lacune dans le texte chinois dont M. Julien n'a pas jugé à propos de parler. La traduction que j'en ai donnée est comprise dans les pages 348-350, décembre 1839, du Journal asiatique. M. Julien aurait pu en dire son avis. Elles n'étaient, ce me semble, pas plus indignes de sa critique que les autres.

20. Si ma traduction de ce passage n'est qu'un *tissu de fautes* (je prouverai le contraire), celle de mon critique est plus que cela ; comprend-on cette phrase :

« Quoiqu'on donne aux deux principes *in* (femelle) « et *yang* (mâle), aux mouvements des corps célestes « (littéralement « du calendrier »), aux mansions « solaires et lunaires, des noms différents (de ceux « qu'ils ont en Chine), cependant les saisons sont « les mêmes. »

Vraiment ! il y a de quoi s'en étonner ; il serait par trop extraordinaire que le seul fait de *donner des noms différents aux deux principes mâle et femelle*, *aux mouvements du calendrier* (comme s'exprime M. Julien, expression qui n'est pas plus *littérale* que *française*), *aux mansions solaires et lunaires* (nous avons les mots français *maisons*, *stations*, *demeures*, employés par de très-bons auteurs), eût une influence sur les saisons ! M. Julien a-t-il voulu dire que malgré

cela, c'est-à-dire *la différence des noms donnés aux choses énumérées*, les saisons sont *les mêmes* dans l'Inde qu'en Chine? Ceci n'est pas plus vrai; car la saison que l'on nomme *printemps*, 春 *tchûn*, commence en Chine dans le mois de *février*, et au mois de *mars* dans l'Inde, quelquefois même en *avril*, selon l'époque où tombe le commencement de l'année, qui est aussi le commencement du printemps, वसन्त *vasanta*, dans la division de l'année en *six saisons*[1], de même que dans la division de l'année en *quatre saisons*. Voici quelle est *la concordance des saisons* dans l'Inde et en Chine. Je prends pour exemple l'année 1829.

	Dans l'Inde.	En Chine.
La saison du *printemps* commença, selon notre calendrier	le 4 avril.	le 4 février
Celle de l'*été*	le 2 juillet.	le 6 mai
Celle de l'*automne*	le 29 septembre.	le 8 août.
Celle de l'*hiver*	le 27 décembre.	le 8 novembre[2]

Les *saisons* dans l'Inde ne sont donc pas les *mêmes* qu'en Chine. Que M. Julien ne vienne pas dire que les calendriers ont pu changer dans l'Inde ou en Chine; l'histoire n'admettrait pas une pareille justification, qui serait absolument contraire aux faits.

Il ne resterait d'autres ressources à M. Julien, pour justifier le sens historique de sa nouvelle tra

[1] Voyez ma traduction (partie citée par M. Julien) et les notes qui l'accompagnent. (*Journal asiatique*, décembre 1839, page 45[illegible].)
[2] Voyez Gonçalves, *Dictionnaire Portugais-Chinois*, p. 53[illegible].

duction, que de prétendre que, par : *les saisons sont les mêmes*, il a voulu dire que l'année est divisée en *quatre saisons* dans l'Inde comme en Chine. Ce serait une très-mauvaise raison; car l'année, dans l'Inde, est non-seulement divisée en *quatre saisons*, mais encore *en six*[1], comme, d'ailleurs, notre auteur chinois l'a fait connaître dans les passages omis par M. Julien[2]; ou bien, enfin, que tel est le sens du texte, la vérité historique ne le concernant nullement. Cette raison ne vaudrait pas mieux que la précédente, parce que l'auteur chinois connaissait trop bien la différence des deux calendriers *indien et chinois* pour les identifier ainsi (on en verra d'autres preuves ci-après), et que, d'ailleurs, il n'est pas question dans le texte de la *non-différence des saisons*. L'autorité que cite M. Julien ne peut être ici invoquée. D'ailleurs, cette autorité est citée d'une manière dérisoire; et ensuite, fût-elle citée et rapportée exactement, elle ne pourrait pas prévaloir, ainsi que je le prouverai bientôt, sur toutes les autres autorités chinoises et européennes. Toute autre personne, en traduisant, comme M. Julien, et en identifiant le calendrier indien avec le calendrier chinois, se serait demandé si cette identité, pour les saisons, était bien réelle. Cette hésitation devait être naturelle, surtout lorsque le nouveau traducteur se trouvait en contradiction avec une première

[1] Le poëme célèbre sur les saisons de Kâlidâsa intitulé ऋतुसंहार *Ritousanhâra*, suit la division de l'année en *six* saisons.

[2] *Journal asiatique*, décembre 1839, page 165.

traduction. Mais M. Julien, qui ne doute jamais de rien, n'a pas eu le moindre scrupule; aussi a-t-il commis une double méprise.

Il prétend ici pour la seconde fois que 若 *jo* «si» veut dire *quant à* (voyez ma réponse à l'art. 13), et il le traduit par *quoiqu'on donne!* C'est à ne pas y croire; cependant rien n'est plus vrai. Mais je poursuis.

Après avoir ainsi fait un verbe de concession d'une particule qui signifie *si*, M. Julien (à la manière dont il entend le texte) place, entre le régime direct de ce verbe supposé et ce même verbe, trois régimes indirects : *les deux principes mâle et femelle, les mouvements du calendrier, les mansions solaires et lunaires*, dont aucun n'est précédé des signes distinctifs des régimes indirects (voy. Rémusat, *Gr. chin* § 158), et qui, selon les règles de la syntaxe chinoise, doivent *suivre* le régime direct.

Ensuite, veut-on savoir quel est ce même régime direct que M. Julien traduit par *des noms différents?* Ce sont les quatre caractères 稱謂雖殊 *tching wéi soui tchou*, qui ne peuvent grammaticalement signifier *noms différents*, d'après M. Julien lui-même, puisque, selon lui, *la syntaxe s'oppose à ce qu'un mot qui suit un substantif lui serve de qualificatif* (art. 2). Et, ici, non-seulement 殊 *tchou*, «différent,» *suivrait* le substantif 稱 *tching*, «nom,» mais il en serait encore séparé par deux autres caractères. De plus, la phrase qui suit, *cependant les saisons sont les*

mêmes, n'a plus l'adverbe *cependant*, 雖 *soui*, qui se trouve englobé dans les *noms différents*. Quelle confusion de mots et d'idées !

M. Julien me renvoie ici, et dans plusieurs des passages qui suivent, au dictionnaire *Peï-wen-yun-fou* (liv. LXXXV *passim*), pour l'explication d'une expression du texte. S'il était question de vers et de poésie, M. Julien aurait peut-être raison de me renvoyer à ce dictionnaire poétique [1], quoique son excessive rareté en Europe et même en Chine en rende l'usage, sinon impossible, au moins excessivement difficile. M. Julien, qui, si je ne me trompe, n'en possède que quelques volumes dépareillés, ne fait donc qu'une mauvaise plaisanterie toutes les fois que, pour justifier ses critiques, il me renvoie à ce dictionnaire poétique (*passim*), dont il n'y a peut-être pas deux exemplaires complets en Europe. D'ailleurs, c'est comme si on renvoyait au *Gradus ad Parnassum* pour expliquer des phrases de Justin ou de Pline.

M. Julien paraît s'amuser beaucoup de la phrase de ma traduction soulignée par lui : *quoique le temps qui n'est plus ou qui n'est pas encore ne présente aucune différence*. Cependant, rien n'est plus naturel et plus

[1] Le 佩文韻府 *Peï-wen-yun-fou* est un dictionnaire d'expressions métaphoriques et poétiques composé de cent trente et un volumes épais, publié en 1711 de notre ère. Il fut compilé par ordre de l'empereur *Khang-hi*; soixante et seize lettrés furent employés pendant sept ans à en recueillir les éléments. Il coûte, en Chine, plus de deux mille francs de notre monnaie.

philosophique surtout, de dire que *le temps est par lui-même sans avenir comme sans passé*, qu'il n'a pas de *démarcations naturelles*, comme tout ce qui a *une forme palpable*, mais que, pour s'approprier à notre intelligence bornée, *en se conformant*, comme je le dis dans ma traduction, *à la position des astres*, *en prenant la lune pour régulateur*, *on peut déterminer des périodes de temps* comme *années*, *saisons*, *lunaisons*[1]. Il n'y a rien là, ce me semble, de si extravagant pour provoquer les *points d'admiration* de M. Julien. Il aurait dû les ménager un peu plus dans son élégante critique; car il devrait savoir que les *points d'admiration* et les LETTRES CAPITALES ne prouvent rien en philologie, ou, s'ils prouvent quelque chose, assurément ce n'est pas la science.

Par une de ces préoccupations dont il est impossible de se rendre compte d'une manière raisonnable, M. Julien me reproche d'avoir confondu je ne sais quel membre de phrase avec tel autre dont il n'y a pas la *moindre trace* dans mon travail. Ma traduction de ce passage s'arrête au caractère 時 *chi*, « temps, saisons, » qui le termine fort naturellement; et je commence la phrase suivante, qui

[1] « Le temps, a dit Laplace, est, par rapport à nous, l'impression « que laisse, dans la mémoire, une suite de choses dont nous sommes « certains que l'existence a été successive. Le mouvement est propre « à lui servir de mesure.... On peut aussi employer à cette mesure « les révolutions successives de la sphère céleste, dans lesquelles tout « paraît égal; mais on s'est unanimement accordé à faire usage, « pour cet objet, du mouvement du soleil. » (*Exposition du système du monde*.)

traite d'objets tout différents, par les mots 極短者 *khi toèn tchè*, etc. « *La fraction la plus courte du « temps se nomme cha-na*; cent vingt *cha-na* forment « un *tan-cha-na*, etc. » (voy. *Journal asiat.* décembre 1839, p. 450 et suiv.); c'est l'énumération des divisions indiennes du temps, laquelle est séparée *matériellement*, *logiquement* et d'une manière *absolue*, de la phrase précédente. Il est vraiment étonnant que mon critique ait adopté une ponctuation aussi fautive que celle qu'il donne dans son texte; et ce qui est plus étonnant encore, qu'il rattache à ce passage une phrase qui appartient à un tout autre ordre de faits et d'idées! Cependant, je le répète, M. Julien me reproche (p. 423 de sa critique, 5°, et p. 23 de son tirage à part), d'avoir *confondu* les derniers caractères de la phrase précédente avec les premiers de celle qui suit, et de les avoir aussi *séparés!* Il termine ensuite radicusement sa nouvelle traduction (n° 20) par un membre de phrase décousu, qui commence un long et important passage du texte omis dans sa critique [1], lequel n'a aucun sens où il est placé, séparé qu'il est de l'énumération qui suit.

21. Il y a ici une omission qui comprend trois pages de ma traduction (p. 450-453), pages très-importantes sur la mesure du temps et les divisions de l'année. J'ignore (ou plutôt je n'ignore pas) pour-

[1] Ce passage est compris dans les pages 450-453 de ma traduction (*Journal asiatique*, décembre 1839), que M. Julien a passées sous silence.

quoi mon critique les a passées sous silence. S'il les avait étudiées et entendues, il n'aurait peut être pas commis les méprises que je signalerai bientôt.

M. Julien reprend sa critique au milieu d'une exposition des différents systèmes de division de l'année en saisons. L'inintelligence du texte et des sujets qu'il traite est ici poussée si loin, que j'ai eu peine à y croire moi-même. Il faut bien, cependant, se rendre à l'évidence des faits.

Je rapporte d'abord les paroles de M. Julien : ces paroles sont trop remarquables pour ne pas être reproduites :

« Le voyageur cite *six fois*, dans ce morceau, la « *correspondance* du calendrier chinois avec le calen-« drier indien, et chaque fois il s'est servi du mot « 當 *tang*. « cela *est équivalent*, cela *correspond*. » « Mais, comme le mot 當 *tang* signifie aussi *il faut*, « M. P. écrit chaque fois IL FAUT COMPTER, ON DOIT « COMPTER, ce qui empêche le lecteur de saisir la « *correspondance* que l'auteur veut établir. »

M. Julien, comme on le voit, prétend que 當 *tang* signifie ici *équivalent*, *correspondant à*, et non *il faut*, ainsi que je l'ai traduit. Il avance cette critique avec assurance, et les lecteurs n'auront pas élevé le moindre doute sur son assertion. Je vais les détromper de manière à ôter à M. Julien la possibilité même d'une apparente justification.

D'abord, ni le *Choŭĕ-wĕn*, ni le dictionnaire de *Khâng-hi*, ni le *I-wĕn-pi-lân*, ni le P. Basile, ne don-

nent au caractère en question le sens de *équivalent, correspondant à*; il n'y a que Morrison, *sub voce* 當 *táng*, qui le définisse en dernier lieu par *to be equal to, adequate for, considered as or equal to*. Mais ces expressions sont bien loin de signifier *correspondre à*, comme l'exemple cité par Morrison : 當不起 *Táng-pou-ki*, et qu'il traduit par *unable to bear up under, inadequate to sustain the weight or responsability of*, le prouve suffisamment. Si c'est dans ces définitions de Morrison que M. Julien a trouvé au caractère 當 *tâng*, le sens de *équivalent, correspondant à*, il s'est trompé. D'ailleurs ce caractère étant suivi de 此徙 *thsèu thsoáng*, il ne serait entré dans l'esprit de personne de le traduire comme M. Julien l'a traduit, contrairement à ma propre traduction. Aussi est-il obligé de suppléer *temps qui s'écoule*, dont il n'y a aucune trace dans le texte, et de traduire 此 *thsèu*, « pronom démonstratif des choses ou des per« sonnes prochaines » (Gramm. chin. de M. Rémusat, § 141), par *ici en Chine*.

Les observations qui précèdent suffiraient, je pense, à elles seules, pour prouver d'une manière décisive que ma traduction est fidèle et que la *rectification* ou *correction*, ainsi que la critique de M. Julien, sont complètement fausses. Mais ces preuves, toutes convaincantes qu'elles soient pour les esprits non prévenus qui ont quelque connaissance de la langue chinoise, vont se trouver confirmées d'une manière irréfragable par un autre ordre de preuves

à la portée des esprits les plus étrangers à l'étude de cette langue.

J'avais traduit cette partie du texte chinois (en y comprenant le dernier paragraphe du passage très-important omis à dessein par M. Julien)[1] :

« Il en est qui divisent l'année en quatre saisons, « le *printemps*, l'*été*, l'*automne* et l'*hiver*.

« Les trois mois du printemps sont le mois *tchi-* « *ta-lo* (sansk. *tchaitra*), le mois *feï-che-kieou* (sansk. « *vaisâkha*), le mois *che-se-tcha* (sansk. *djyêchta*). On « doit faire compter cette saison depuis le seizième « jour de la première lune jusqu'au quinzième jour « de la quatrième lune. »

M. Julien a trouvé ma traduction fautive et il l'a *corrigée* ainsi :

« Les trois lunes du printemps s'appellent... Elles « *correspondent ici* (en Chine) au temps qui s'écoule « depuis le seizième jour de la première lune jus- « qu'au quinzième jour de la quatrième lune. »

D'où il suivrait, selon M. Julien, que *le premier jour du printemps, dans* l'Inde, *correspond exactement au seizième jour de la première lune en* Chine, c'est-à-dire, en d'autres termes, que le premier jour du printemps, dans l'Inde, qui correspond, dans notre calendrier, à un jour variant *du 26 février au 9 avril*, CORRESPOND, en Chine, à un jour de notre calendrier variant *du 10 janvier au 16 février!*

L'écrivain voyageur bouddhique n'était pas aussi ignorant des époques où commencent les années

[1] *Voyez Journal asiatique*, décembre 1839, page 453.

civiles dans l'Inde et en Chine pour les faire coïncider à la manière de M. Julien. Il fait d'abord connaître dans un passage (omis par M. Julien dans sa critique, et qui précède immédiatement celui qui est en question) la manière de compter, dans l'Inde, l'âge de la lune, les mois lunaires [1], la marche du soleil en deçà et au delà de l'équateur, ainsi que plusieurs divisions de l'année en différentes saisons. La première division énumérée par lui est en *six saisons* [2]; la seconde, celle des bouddhistes, est en *trois saisons*, et la troisième en *quatre*. Il dit, à chacune de ces divisions de l'année, que la *première des saisons* (qu'il y en ait *six*, *trois* ou *quatre*) commence toujours le *seizième jour de la première lune* ou du premier mois de l'année. Une explication un peu étendue est ici nécessaire, afin de ne laisser aucun doute dans les esprits.

L'année ordinaire, dans l'Inde, appelée संवत्सर *sanvat-sara* [3], ère *samvat* ou de *Vikramâditya*, est divisée en douze mois lunaires, un mois intercalaire, nommé en sanskrit अधिक *adhika* ou *surnuméraire*, étant ajouté une fois environ tous les trois ans.

L'année commence à l'instant précis de la conjonction du soleil et de la lune, c'est-à-dire au moment de la nouvelle lune qui précède immédiate-

[1] Pages 150-153, lieu cité.

[2] Page 152, lieu cité.

[3] Ce terme, de même que le simple वत्सर *vatsara*, signifie, selon l'Amarakocha, l'année, comprenant le cours septentrional et le cours méridional du soleil (Voyez Amarakocha, édition Loiseleur Deslongchamps, p. 26).

ment le commencement de l'*année solaire*, tombant par conséquent entre le trentième et le trente et unième jour du mois solaire *tchaitra*. Le jour de la conjonction de la lune avec le soleil (en sanskrit अमावास्या *amâvâsyâ*) est le dernier jour du mois expiré, le premier du nouveau mois étant le jour qui suit la *conjonction* ou *nouvelle lune*. Le premier jour de l'année *luni-solaire* indienne varie donc, comme je l'ai déjà dit, du 26 février au 9 avril de notre calendrier, et elle commence quatorze ou quinze jours plus tôt que l'*année solaire*.

Quoique le premier jour de l'année soit ainsi bien fixé, il existe deux méthodes de compter les mois. Dans le sud de l'Inde, les mois commencent avec l'année, à la conjonction (*amâvâsyâ*) ou *nouvelle lune*, et ils se divisent chacun en deux parties dont l'une est appelée शुक्लपक्ष *s'oukla-pakcha*, ou *aile blanche* (période de la nouvelle lune et du premier quartier), et l'autre कृष्णपक्ष *krichṇa-pakcha*, ou *aile noire* (période de la pleine lune et du dernier quartier)[1].

Une autre méthode, qui est empruntée au *Soûrya-siddhânta*[2], propre à l'ère *samvat*, et suivie dans tout l'Hindoustan et le Télingana, fait commencer chaque mois de l'année avec la *pleine lune* (पूर्णिमा *poûrṇimâ*) précédant la dernière conjonction; de sorte que le *premier jour* de l'an tombe toujours au milieu du mois lunaire *tchaitra*, c'est-à-dire le seizième

[1] Voyez page 154, lieu cité, et Prinsep, *Useful Tables*.
[2] Voyez page 391, lieu cité.

jour de ce mois, et l'année commence alors avec l'*aile blanche* (शुक्लपक्ष *s'oukla-pakcha*), qui est la dernière du mois et qui commence avec la *nouvelle lune* (अमावास्या *amâvâsyâ*).

C'est cette dernière méthode de compter les saisons de l'année indienne qui est exposée dans le texte en question.

L'auteur chinois a parfaitement compris ce dernier système, qui était alors et qui est encore le système suivi dans les parties de l'Inde qu'il visita, c'est-à-dire l'Hindoustan et le Télingana; et il l'expose avec clarté[1]. Ainsi en faisant connaître la division de l'année en *six saisons*, il dit que la première saison se compte *depuis le seizième jour de la première lune* jusqu'au quinzième jour de la cinquième lune; la seconde depuis *le seizième jour de la troisième lune* jusqu'au quinzième jour de la cinquième, etc. En exposant la division de l'année en *trois saisons*, il dit que la première saison se compte depuis *le seizième jour de la première lune* jusqu'au quinzième jour de la cinquième, etc. En exposant la division de l'année en *quatre saisons*, il dit encore que la première saison, qui est celle du printemps, se compte depuis *le seizième jour de la première lune* jusqu'au quinzième jour de la quatrième, etc. Dans cette dernière exposition, l'auteur chinois ne traduit pas les dénominations indiennes des mois, comme il a traduit celles des saisons; il les transcrit[2] et il dit

[1] Voyez *Journal asiatique*, décembre 1839, page [illegible].
[2] J'en donne le synonyme sanskrit dans des notes qui accompa-

positivement que le premier mois à partir du *seize*, duquel on doit faire compter la saison du printemps, est le mois *tchi-ta-lo* ou *tchaitra*, qui est précisément celui au milieu duquel commence l'année *luni-solaire* indienne.

Je suppose donc un instant que M. le professeur Julien n'ait aucune idée du calendrier indien, ni même de tout ce qui est relatif à l'Inde, il ne devait pas ignorer, au moins, que *le premier jour du printemps dans l'Inde ne peut pas, physiquement et mathématiquement*, CORRESPONDRE ou COÏNCIDER *au seizième jour de la première lune en Chine*, c'est-à-dire à un jour variant du 25 janvier au 28 février de notre calendrier. Il ne sait donc pas que *l'année lunaire* des Chinois, qui est l'année civile, commence toujours à la *nouvelle lune qui précède immédiatement l'entrée du soleil dans le signe des poissons*[1], laquelle varie ordinairement du 10 janvier au 16 février[2].

Il arrive que, par suite des différents systèmes qui règlent l'année civile chez les Indiens et chez

ment ma traduction ; notes dont M. Julien fait si peu de cas qu'il trouve mauvais qu'un journal anglais en fasse l'éloge (voyez *Journal asiatique*, mai 1841, pages 555, 556, note). J'accorde volontiers à M. Julien que ces notes nombreuses ne vaillent pas la peine d'être remarquées, mais je serais curieux de savoir dans quel ouvrage il en a publié seulement de pareilles !

[1] La *nouvelle lune* est exprimée dans les calendriers chinois par le caractère 朔 *so*, et la *pleine lune* par 望 *wang*.

[2] Voy. Gaubil, *Observations mathématiques, astronomiques*, etc. t. II, page 6; *Histoire de l'astronomie chinoise*; et M. Biot, dans le *Journal des savants*, janvier, février, etc. 1840. Voyez aussi M. Ed. Biot, *Journal asiatique*, décembre 1840. « Au XII^e siècle, comme aujour-

les Chinois, l'année commence dans l'Inde toujours *un mois* et quelques fois *deux mois* plus tard qu'en Chine. Il est donc de toute impossibilité que *le premier jour de l'année* (ou du printemps, ce qui revient au même) dans l'Inde *corresponde*, comme le prétend M. Julien, au *seizième jour de la première lune* en Chine; car pour cela il faudrait que l'année chinoise commençât seulement *quinze jours* plus tôt et toujours *d'une manière fixe* : deux incompatibilités flagrantes.

Tout le monde a pu lire dans les Relations de l'ambassade de la Compagnie des Indes-Orientales hollandaise vers l'empereur de la Chine, publiées par Van Braam[1] et M. De Guignes fils[2], que le premier jour de l'année chinoise, l'an 1795 de notre ère, tomba le 21 janvier; le premier jour de l'année luni-solaire de l'Inde, l'an 1852 de l'ère *samvat* ou de *Vikramâditya*, arriva le 20 mars de la même

«d'hui, dit M. E. Biot, la troisième lune chinoise était la seconde après «l'équinoxe vernal (fin d'avril, commencement de mai.)» M. Julien ne récusera pas ces témoignages. Voici comment s'exprime le père Gaubil : «L'empereur *Vou-ti* ordonna que la première lune de «l'année serait la même que du temps du grand Yu, fondateur de «la dynastie *Hia*, c'est-à-dire la lune dans laquelle serait le *Yu-chi*, «qui répond à nos quinze premiers degrés du signe des poissons, ou «le *Yu-chi* qui précède l'équinoxe du printemps d'un signe céleste. «L'année astronomique et solaire commença au moment du solstice, «et le commencement du jour à minuit.»

[1] Deux volumes in-4°, Philadelphie, 1797-1798. Les deux volumes in-8° publiés à Paris, en 1798, ne reproduisent que le contenu du premier volume; mais la mention du premier jour de l'année chinoise y est comprise, tome I, page 242.

[2] *Voyages à Péking*, etc. 3 vol. in-8°, avec atlas, Paris, 1808.

année. D'après la doctrine de M. Julien, qui prétend que le premier jour de l'année indienne *correspond au seizième jour de la première lune de l'année chinoise*, ce premier jour de l'année indienne aurait dû tomber le 5 février (au lieu du 20 mars), ou bien le premier jour de l'année chinoise devait tomber seulement *quinze jours* plus tôt que l'année indienne, c'est-à-dire le 5 mars (au lieu du 21 janvier).

Il n'y a qu'une objection possible à faire contre ces faits décisifs et sans réplique; elle consisterait à dire que, en supposant la *coïncidence* impossible de nos jours, elle pouvait exister du temps de l'écrivain chinois; c'est-à-dire vers l'année 640 de notre ère.

Cette objection n'aurait pas le moindre fondement.

Quant à l'Inde, son *année lunaire* actuelle, son année commune, date d'une époque bien antérieure à celle du voyageur bouddhique: c'est un fait historique qui n'a plus besoin de démonstration. Cependant voici un passage curieux, emprunté à Quinte-Curce, et que personne, que je sache, n'a encore signalé jusqu'ici. Ce passage prouve que, du temps de l'expédition d'Alexandre dans l'Inde, 327 ans avant notre ère (l'an 2774 du *Kali-youga*), la division de l'année, chez les Indiens, était la même qu'aujourd'hui :

« Menses in quinos denos descripserunt dies; anni « plena spatia servant. *Lunæ cursu notant tempora*, non, « ut plerique, cum orbem sidus implevit; *sed cum se*

« *curvare capit in cornua*. Et ideirco, breviores habent « menses, qui spatium eorum ad hunc lunæ modum « dirigunt. » (L. VIII, c. IX.)

L'historien latin d'Alexandre a fait *deux mois d'un seul mois lunaire*. Il a pris les deux divisions du mois indien : la *division*, ou *période blanche*, qui commence à la *nouvelle lune* (*amávásyá*), et la *division*, ou *période noire*, qui commence à la *pleine lune* (*poûrṇimâ*), pour *deux mois* consécutifs, et cela avec d'autant plus de raison cependant que les jours de chacune de ces deux *divisions* ou *périodes* (ces jours *lunaires* se nomment तिथि *tithi*), commençant avec les *syzygies*, se comptent dans le calendrier indien, par *premier* (*prathamí*), *deuxième* (*dvitíya*), *troisième* (*tritíya*), etc. jusqu'à *quinze* seulement ; la numération recommençant avec la *seconde* division ou période lunaire, les deux séries de quatorze ou quinze jours constituant ensemble le mois lunaire. La jonction des deux quinzaines, ou du quinzième jour de la première quinzaine, avec le *premier* jour de la seconde quinzaine, se nomme en sanskrit पर्वसन्धि *parvasandhi*, « union par jonction. » Chacune de ces quinzaines se nomme पक्ष *pakcha*, « aile. » Voyez अमरकोश *Amarakôcha*, liv. I, chap. I, s. 3.

Quinte-Curce remarque comme une particularité propre aux Indiens, que ceux-ci comptent leurs années ou leurs saisons (*tempora*), non comme la plupart des peuples, au moment de la *pleine lune*, mais à celui de la *nouvelle lune* (*cum se curvare capit in cornua*), qui est encore *aujourd'hui* l'époque du

commencement de *l'année lunaire* des Indiens; ce qui prouve que l'année dont parle Quinte-Curce était *l'année lunaire* en usage du temps de notre voyageur, et non l'année solaire astronomique.

Quant à la Chine, l'usage du calendrier actuel, rejeté sous trois dynasties, remonte à une époque encore plus ancienne que celle déterminée par le passage de Quinte-Curce pour le calendrier indien.

Ce fut la première année *taï-thsou* de Wou-ti des *Han* (104 ans avant notre ère), en été, à la cinquième lune, que l'on remit en vigueur le calendrier des *Hia* sous le nom de 太初歷 *Taï-thsou-li*; par lequel on fit de la *première lune* ou lune droite 正月 *tching-youei*, le commencement de l'année.

Voici comment ce fait est rapporté dans le *Li-taï-ki-ssé* : « Le premier ministre ou conseiller d'état « (*tâ-tchoûng-tâ-foû*) *Koung-sun*, du titre de *kàng* (pre« mière dignité), et *Hou-soui*, ainsi que le chef des « historiens *Sse-ma-tsian* et d'autres hommes émi« nents dirent que les dates et les époques du calen« drier étaient en désordre et défectueuses, qu'il « convenait de les changer et de les rectifier en pla« çant le commencement de l'année à la nouvelle « lune : 言歷紀壞廢宜改正朔 *yân li ki* « *hoài feï, i kàï tching sŏ*. En effet, le résultat des dis« cussions qui suivirent cette représentation fut qu'il « convenait de faire usage du calendrier des *Hia* qui « était exact. Alors l'empereur fit venir son premier « dignitaire ainsi que ceux qui avaient été du même

« avis que lui, et il leur ordonna de rédiger un ca« lendrier qui porterait le nom de calendrier *taï-thsou* « des *Han*, dans lequel la *lune droite* formerait le « commencement de l'année. » (*Li-taï-ki-ssé*, k. xxv, fol. 2.)

Ce commencement de l'année civile des Chinois, déjà établi du temps des *Hia*, remis en vigueur par l'empereur *Wen-ti* des *Han*, n'a pas varié depuis.

Ces preuves sont-elles assez claires? M. Julien prétendra-t-il encore maintenant que 當 *tang* signifie : *correspond à*? Je pense qu'il sera bien obligé cette fois de convenir de sa double méprise, malgré tout ce que sa réputation de sinologue et de savant aura à en souffrir.

Je regrette d'avoir été mis dans la nécessité de prouver avec surabondance et d'une manière qui ne permet aucune réplique, que ma traduction est exacte et que M. le professeur de langue chinoise au Collége de France, tout en prétendant me trouver en défaut, a commis une de ces bévues qui deviennent historiques dans la science. Il fallait peut-être un pareil concours de preuves de nature si différente, pour faire apprécier à leur valeur certaines prétentions, dont le moindre des ridicules est de s'arroger une infaillibilité et une supériorité sans contrôle.

G. PAUTHIER.

(La suite au prochain numéro.)

TRAITÉ

DES LOIS MAHOMÉTANES,

Ou Recueil des lois, us et coutumes des Musulmans du Décan, par M. Eugène Sicé, de Pondichéry, commis de marine, membre de la Société asiatique de Paris.

INTRODUCTION.

La population des établissements français de l'Inde est évaluée à 200,000 âmes. Elle se compose principalement d'Hindous divisés, depuis Manou jusqu'à nos jours, en quatre grandes castes, savoir : les Bramanes, les Kchatriâ, les Vaïciâ et les Soutrâ.

Dans ces 200,000 âmes, on comprend un grand nombre de musulmans[1] *Schiyaï* شيعي, ou sectateurs d'Ali, qu'on divise en trois classes principales, savoir :

1° Les *Seyid* سيد, qui prétendent être les descendants de Houçaïn, petit-fils de Mahomet ;

2° Les *Scheïkh* شيخ, ou convertis au mahométisme ;

3° Les *Mogols* مغل et les *Pathans* پتهان, ou *Afghans* افغان, qui sont les musulmans venus des pays étrangers pour se fixer dans l'Inde.

A Pondichéry, on voit peu d'individus appartenant à la première et à la troisième division, excepté toutefois quelques riches négociants et quelques armateurs de bâtiments qui sont Mogols d'origine ; excepté aussi le qazi et le moullah, aux-

[1] *Musulman* vient de *mouslim* مسلم, expression arabe signifiant « résigné à la volonté de Dieu. »

quels on conteste le titre de *Seyïd*, qu'ils prennent à l'occasion des fonctions qui leur sont confiées.

La deuxième classe, qui est nombreuse, se subdivise :

1° En cipahis سپاهی (soldats du pays);

2° En panjicotti (matelassiers);

3° En darzi درزی (tailleurs d'habits);

4° En mochi موچی (cordonniers).

Ces musulmans, quoique soumis aux codes de la législation française que le gouvernement colonial a promulgués dans l'Inde, en 1819, n'en sont pas moins admis à invoquer, devant les tribunaux civils, l'application des lois particulières qui les régissent, avantage qu'ils partagent avec les Hindous, grâce aux sages dispositions de l'ordonnance de promulgation des codes, qui décide que les lois françaises seront applicables, dans l'Inde, autant qu'elles ne contrarieront pas les vieilles institutions du pays.

Aussi, dans les contestations qui s'élèvent entre musulmans, les tribunaux français renvoient-ils les parties en cause devant le qazi (juge musulman), qui donne son avis, assisté d'un conseil de chefs et de notables de la caste. Cet avis, et cela doit être, détermine souvent le jugement qui intervient sur le procès en litige.

Mais, à part l'opinion émise par le qazi, aucune autre preuve écrite ne vient éclairer les magistrats sur les lois et sur les coutumes que suivent, en particulier, les musulmans soumis à leur juridiction. En effet, les lois mahométanes sont généralement peu connues, si ce n'est des orientalistes et des personnes qui font une étude spéciale de ces lois ; elles sont, pour la plupart, enfouies dans d'immenses traités rédigés en arabe ou en persan. Or, on ne peut les consulter que très-difficilement et, le plus souvent, sans en retirer aucun fruit, si l'on n'est versé dans l'une au moins de ces langues. J'ai donc essayé d'en faire un résumé qui puisse dispenser d'y recourir.

Mon travail épargnera, je l'espère, aux personnes qui désirent étudier les lois musulmanes, l'embarras des re-

cherches et une perte infinie de temps, en leur procurant toutefois des notions suffisantes sur une matière que les savants modernes ont peu approfondie.

Avant de ne rien exposer, j'analyserai en peu de mots les bases fondamentales sur lesquelles repose la législation mahométane, d'après le système des docteurs et des qazi musulmans.

La division généralement adoptée des préceptes de Mahomet (*schir* شـــرع, loi) en deux parties bien distinctes, c'est :

1° Le Quran القرآن, qui contient les arguments religieux (*dalil* دليل) ;

Et 2° le *Hadis* حديث, mot par lequel on entend les paroles de Mahomet que la tradition a conservées.

Le Qoran est l'unique livre sacré des musulmans écrit par le prophète lui-même. Il embrasse, dans son cadre, une foule de matières : les lois tant civiles que religieuses, les questions de paix ou de guerre ; la politique ; le gouvernement ; le spirituel et le temporel ; les usages de la vie intérieure ; tout, en un mot, y est traité indistinctement et reçoit une solution en harmonie avec le climat, le territoire, le peuple enfin pour lequel Mahomet déclare, chapitre XII, verset 2, « l'avoir fait descendre du ciel en langue arabe, afin qu'on le comprenne. »

Mais, subissant en cela le sort commun à tous les livres qui ont servi de base à une législation nouvelle, le Qoran, dont la plupart des préceptes se bornent au simple énoncé d'un principe, sans indiquer toujours la manière d'en faire l'application, a donné naissance à une foule de sectes qu'on peut diviser en sectes orthodoxes et en sectes hérétiques. Parmi les premières, on distingue celles des quatre Imams, *Hanifa* حنيفة, *Malik* مالك, *Schafi* شافعي, *Hanbal* حنبل, dont la réunion s'appelle *Ijmâ* اجماع, qui, en arabe, veut dire « assemblée. »

Quant aux secondes, elles sont en si grand nombre, que

ce serait perdre du temps que de vouloir même en citer les noms. Toutefois, les plus connus sont ceux des *Motazalites*, des *Séfatiens*, des *Kharéjites* et des *Sohites*.

Occupons-nous des quatre Imams, dont les doctrines, considérées par tous les croyants comme les seules orthodoxes, ont acquis une célébrité telle, qu'elles ont passé en force de loi: les violer, ce serait, pour eux, transgresser la loi de Dieu.

L'Imam Hanifa, qui est le plus ancien de tous, naquit à Coufa, la quatre-vingtième année de l'hégire (l'an 699 de notre ère), et mourut à Bagdad, la cent cinquantième année. Abu-Youçof, chef de la justice sous les califes Al-Hadi et Haroun al-Rashid, mit la doctrine de cet Imam en grande réputation. La secte d'Hanifa s'établit principalement dans l'Irack. Ses disciples furent Abu-Youçof et Mohammed. Leurs décisions, avec celles d'Hanifa et de l'Imam Schâfi, dont il sera parlé plus tard, sont particulièrement suivies dans le Decan.

L'Imam Malik naquit à Médine, l'an 94 de l'hégire, et mourut l'an 177[1]. Sa doctrine fait loi en Barbarie.

L'Imam Schâfi naquit à Gaza ou à Ascalon en Palestine, l'an 150 de l'hégire, et mourut en Égypte, l'an 204. Ses sectateurs se répandirent d'abord dans le Mawara Ulnahr; mais c'est principalement en Arabie qu'on les trouve aujourd'hui. Schâfi fut le premier Imam qui disserta sur la jurisprudence.

L'Imam Hanbal naquit à Merou, dans le Corasan, province de la Perse, l'an de l'hégire 164, et mourut à Bagdad, l'an 241, en prison, où l'avait fait enfermer et cruellement fouetter le calife Al-Motassem, parce que Hanbal ne voulut pas reconnaître que le Quran était créé. C'est à Bagdad qu'il fit le plus grand nombre de prosélytes.

Les détails qu'on vient de lire sur les quatre Imams Hanifa, Malik, Schâfi et Hanbal, quoique recueillis par moi, dans l'Inde, ont été rapprochés de ceux qu'on lit dans le discours-

[1] Le lieu de sa mort n'est pas connu.

préliminaire de M. George Sale sur sa version anglaise du Qoran.

Le Hadis, qui est la seconde division du Schirâ (loi), diffère du Qoran en ce qu'il n'a pas été écrit par Mahomet, dont il ne contient que les paroles conservées par la tradition. Quoique d'une importance secondaire lorsqu'on vient à le rapprocher du Qoran, le Hadis n'en demeure pas moins un code, ou mieux un livre sacré pour les croyants, qui se font une obligation d'en suivre les préceptes. Il serait peut-être plus rationnel de le considérer plutôt comme un supplément au Qoran, qui résume seul toute la législation mahométane, que comme une division particulière du Schirâ.

Les doctrines professées par les quatre Imams Hanifa, Malik, Schâfi et Hanbal, ou, comme on le dit vulgairement, les décisions de l'Ijmâ sur le Qoran et le Hadis, furent, pendant de longues années, les seules autorités invoquées par les docteurs et les qazi à l'appui des décisions qu'ils rendaient.

Mais les légistes qui succédèrent aux quatre Imams, s'autorisant de l'obscurité des termes de la loi, et, bien plus, de la différence de climats et des peuples qui adoptèrent Mahomet pour législateur, se mirent en devoir de modifier divers points de doctrine admis et professés par l'Ijmâ, et quelques-uns des textes du Qoran.

Les principes que ces nouveaux interprètes de la loi mirent en pratique furent, pour la plupart, consacrés par l'usage, qui en a fait reconnaître l'excellence. On les a donc recueillis et publiés sous le titre de فقه *Fik'h*, qui, en arabe, signifie *théologie et jurisprudence*.

J'ai pu, après bien des recherches, me procurer trois de ces traités, dont le premier, intitulé كنز *Kanz* (en arabe, *trésor, abondance*), a été composé par Nasr-Alla ben-Ahmed نصر الله بن احمد, qui l'a divisé en 57 livres.

Cet ouvrage justifie son titre, et présente au lecteur une foule de décisions sur les points les plus difficiles de la théo-

logie et de la jurisprudence mahométanes. Ces deux sciences y sont traitées dans toute leur étendue. Mon mounshi a traduit en persan, pour m'en faciliter l'intelligence, les divers passages que j'ai cru utile de consulter. On les trouvera cités au besoin, ainsi que ceux des deux autres Fik'h qui suivent.

Le second traité a pour titre خلاصة الاحكام *Kholaat al-ahkam* (en arabe, *essence des jugements*). Il a été composé par Ahmed-aboul-Kâcim bin-Ahmed-Tayata احمد ابو القاسم بن احمد طايعتى. Il est divisé en dix chapitres. Ce livre n'a aucune spécialité, comme son titre l'annonce. Il diffère peu du Kanz.

Le troisième traité est intitulé فرايض ارتضيه *Faraïz-i-Irtaziah*. Le mot فرايض *faraïz*, pluriel de فرض *farz*, signifie en arabe *Manière légale de partager les successions*. Le mot suivant, ارتضيا *Irtaziah*, rappelle le nom de l'auteur, qui s'appelait Irtazâ Ali-khan Bahdour ارتضه على خان بهدور. Ce livre n'est relatif qu'aux successions.

On trouve les deux premiers Fik'h chez tous les qazi musulmans. Quant au troisième, il a été imprimé à Madras; la bibliothèque royale de Pondichéry en possède un exemplaire. Ceux qui les consulteront y trouveront les divers textes d'où j'ai, en partie, extrait la matière qui compose les trois livres du Traité des lois mahométanes.

LIVRE PREMIER.

LOIS RELIGIEUSES.

TITRE UNIQUE.

DOCTRINES ET DEVOIRS DE LA RELIGION MAHOMÉTANE.

La religion des mahométans, dont le dogme fondamental est l'unité de Dieu, contient une foule de règlements difficiles à observer. Aussi est-il vrai de dire que, dans l'Inde surtout, où l'autorité musulmane n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était il y a deux cents ans, peu de personnes se font un véritable devoir de pratiquer fidèlement tout ce qui est prescrit par ces règlements.

L'exiguïté de ce recueil ne me permet pas d'entrer dans des détails dont le résultat serait de le grossir sans aucune utilité réelle. Je vais me borner à ne rapporter que ce qu'il importe de connaître pour se faire une idée des doctrines et des devoirs de la religion musulmane.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA FOI MAHOMÉTANE.

La foi mahométane se divise en six principaux articles qu'on trouve expliqués dans le chapitre 4

du *Kholaset-al-ahkam*, d'où j'ai extrait le morceau qui suit :

Si quelqu'un te demande ce que c'est que la foi et quels en sont les principaux articles, réponds : « La foi consiste à se « pénétrer, par la pensée, de l'unité de Dieu, en même temps « qu'on la confesse par la parole. » Il y a six articles principaux auxquels on doit croire :

1° A l'unité de Dieu. Que la divinité ne peut être attribuée à d'autre qu'à lui seul ; qu'il n'a point eu de commencement et qu'il n'aura jamais de fin ; qu'on ne peut le comparer ni l'assimiler à rien ; qu'il n'a ni père, ni mère, ni épouse, ni fils : qu'il n'a aucune forme ; qu'il est l'être pur par excellence, et qu'il n'éprouve aucun besoin.

2° Aux anges. Qu'ils sont les serviteurs de Dieu ; qu'ils sont innocents et exempts des péchés mortels et véniels ; qu'ils rendent sans cesse gloire à Dieu ; qu'ils ne négligent point de le faire un seul instant ; qu'ils ne sont d'aucun sexe ; qu'ils ne sont assujettis à aucun des besoins de la vie, tels que le manger, le boire, le dormir, le plaisir ; qu'ils portent des ailes ; que personne, Dieu excepté, n'en connaît le nombre ; qu'il y a quatre anges principaux : l'ange Gabriel, le messager de Dieu auprès des prophètes dont il est le gardien ; l'ange Michel, qui prévient les besoins des créatures ; l'ange Israfil, destiné à ressusciter les morts au jour dernier, au son de sa trompette ; et l'ange Israyil, qui préside à la destinée des êtres.

3° Aux livres inspirés. Admettre qu'ils sont vrais et exacts ; qu'ils sont la parole de Dieu lui-même ; qu'il est descendu du ciel quatre livres sacrés (*Kitab*), et cent livres dits *sahifa*, dont cinquante destinés à *Schis* (Seth), trente à *Idris* (Enoch), et vingt à Abraham. Que les quatre livres sacrés furent remis, l'Ancien Testament (*Taouret*) à Moïse, les Psaumes (*Zabour*) à David, l'Évangile (*Angil*) à Jésus-Christ, et le Qoran (*Fourqan*) à Mahomet. Que celui qui niera un seul de ces livres ou son contenu, sera réputé *kâfir* (infidèle) : Que Dieu nous en garde !

4° Aux prophètes. Qu'ils sont les serviteurs de Dieu; qu'ils furent exempts de tout péché; que ce qu'ils ont avancé est juste et vrai; qu'ils ont été envoyés de Dieu; que leur nombre n'est pas connu; que quelques-uns prétendent qu'il montait à cent vingt-quatre mille; que le premier fut Adam et le dernier Mahomet; que ces cent vingt-quatre mille prophètes furent divisés en deux classes; que trois cent treize furent appelés *mourçal* et le reste *naby*; que les mourçal reçurent des messages de Dieu par l'ange Gabriel; qu'il n'en fut pas de même à l'égard des naby; que ces derniers eurent occasion, pendant leur sommeil ou en veillant, d'entendre la voix de Dieu; que les mourçal sont supérieurs aux naby, mais inférieurs aux possesseurs des livres sacrés, des sahifa et des codes de lois religieuses; que, de tous les prophètes, Mahomet est le plus grand et le plus juste.

5° A la fin du monde. Croire qu'elle aura lieu sans aucun doute; que le bien et le mal existent par la volonté de Dieu; qu'il aime le bien et déteste le mal.

6° A la résurrection. C'est-à-dire qu'au premier coup de la trompette toutes les créatures périront; qu'au second elles ressusciteront; que les actions de chacune d'elles seront jugées; que les justes jouiront éternellement du paradis; que les méchants seront condamnés aux flammes éternelles.

CHAPITRE II.

DES OBLIGATIONS RELIGIEUSES.

Les obligations religieuses auxquelles sont soumis les mahométans sont :

1° De se conformer au *schahadet* شهادت;

2° D'observer le *salât* صلوة, le *zaqout* زكوة, le *saoum* صوم et le *hajj* حج.

SECTION PREMIÈRE.

Le Schahadet.

On entend par *schahadet* (qui veut dire témoignage en arabe), la profession de foi ci-dessus mentionnée; c'est-à-dire l'ensemble des divers points de doctrine dont la pratique est sévèrement recommandée à tous les musulmans. Ils se réduisent, comme on a pu le voir dans le chapitre précédent, à six articles principaux. Le *Kholaset-ul-ahkam*, chap. 1, sect. 7, entre, à cet égard, dans des détails beaucoup trop étendus pour qu'il puisse en être fait mention ici; il suffit donc de savoir que, professer la foi mahométane en se conformant au Qoran, au Hadis et à l'Ijmá, c'est remplir les conditions exprimées par le mot *schahadet*.

SECTION II.

Le Salât.

Le *salât*, ou prières mahométanes, comporte cinq cérémonies, savoir :

Le *goçal* غسل, ablution complète ou bain;
Le *vazou* وضو, ablution des pieds et des mains;
L'*azân* اذان, annonce de l'heure de l'office;
Le *namâz* نماز, office ou service;
Le *vazifa* وظيفه, chapelet.

Si la moindre formalité prescrite pour chacune de ces cérémonies en particulier se trouvait omise, les prières n'auraient plus de vertu. Chacune d'elles

doit être précédée de l'invocation *bism-Allah* بسم الله (au nom de Dieu), ainsi conçue : « Au nom de « Dieu clément et miséricordieux ! Louange à Dieu « qui nous a favorisés de la religion musulmane ! » Invocation par laquelle les croyants doivent commencer toutes leurs actions. Elle remplace le signe de la croix des catholiques.

Je vais détailler les cérémonies mentionnées ci-dessus.

Le Goçol[1]

Les ablutions ne sont pas de rigueur chez les musulmans comme chez les Hindous ; mais elles deviennent indispensables dans certains cas[2] :

1° Si l'homme a cohabité avec sa femme, ou s'il a été sujet à des pollutions, il doit de rigueur se baigner avant de commencer ses prières ; s'il ne s'est baigné, il ne peut ni manger, ni boire, ni même toucher un livre saint.

2° La femme, avant de faire ses prières, doit aussi, de rigueur, se baigner, si elle a cohabité avec son mari, ou si elle a ses menstrues.

Le Vazou[3]

Le *vazou* (ablution des pieds et des mains) a lieu avant de commencer une prière, n'importe laquelle.

[1] *Kholaset-al-ahkam*, chap. IV.
[2] *Qoran*, chap. V, vers. 9.
[3] *Kholaset-al-ahkam*, chap. III.

Le Qoran, chapitre v, verset 8, dit : « O croyans ! « quand vous vous disposez à faire la prière, lavez « vous le visage et les mains jusqu'aux coudes ; « essuyez-vous la tête et les pieds jusqu'aux talons. »

L'Azân[1].

Azân veut dire, annonce de l'heure de l'office. Les musulmans n'ont point de cloches pour appeler à la prière. La voix des muezzins[2] y supplée.

Pour pratiquer l'azân, on doit :

1° Se tenir tourné vers l'ouest, pour Pondichéry, à cause de la position occidentale de la Mecque, terre sainte où naquit le prophète Mahomet.

2° Se croire en présence de la fameuse mosquée dite *Kâba*, située aussi à la Mecque.

3° Se boucher les oreilles avec l'index de chaque main, et répéter d'une voix forte, et de manière à se faire entendre de très-loin, la prière suivante[3] :

« Dieu est très-grand (quatre fois). J'atteste qu'il « n'y a de Dieu que Dieu (deux fois). J'atteste que « Mahomet est le prophète de Dieu (deux fois). Ve« nez à la prière (deux fois). Venez au temple du « salut (deux fois). Dieu est très-grand. Dieu est « très-grand. Il n'y a de Dieu que Dieu ; Mahomet « est son prophète. »

[1] *Khalaset-al-akkam*, chap. vi.

[2] On nomme ainsi des crieurs attachés aux temples musulmans pour faire entendre l'azân du haut des minarets.

[3] Extrait de l'Eucologe musulman, traduit de l'arabe par M. Garcin de Tassy.

Les Imams ajoutent :

« Venez à la meilleure des actions. Mahomet et « Ali sont les créatures les plus excellentes. »

Cette annonce est la même pour les cinq heures canoniques, excepté celle du matin où le muezzin doit ajouter :

« La prière est préférable au sommeil (deux fois). »

Le Namâz [1].

Namâz répond au mot office, chez les musulmans. Ils sont en général tenus de l'observer de la manière ci-après prescrite :

Le namâz se fait cinq fois dans les vingt-quatre heures : le matin, le midi, l'après-midi, le soir et la nuit.

Le premier namâz se nomme *fager* فجر. Il commence à cinq heures du matin et se termine à six, c'est-à-dire qu'il est permis de le faire dans cet intervalle. Le tasbih de ce namâz est : « Dieu est le « vivant, l'Éternel. »

Le second namâz se nomme *zahar* ظهر. Il commence à une heure après midi et se termine à trois heures. Son tasbih est : « Dieu est le grand, l'élevé. »

Le troisième namâz se nomme *açar* عصر. Il commence à trois heures et se termine à cinq et demie. Son tasbih est : « Dieu est le clément, le miséri- « cordieux. »

Le quatrième namâz se nomme *mogarib* مغرب.

[1] *Kholaset-al-ahkam*, chap. VII.

Il commence à six heures du soir et se termine à sept. Son tasbih est : « Dieu est l'être bon et indulgent par excellence. »

Le cinquième et dernier namâz se nomme *ischa* عشا. Il commence à huit heures et demie et se prolonge jusqu'à deux heures après minuit. Son tasbih est : « Dieu est la douceur même ; il sait tout. »

Le Vazifa ou Tasbih.

Le vazifa ou chapelet musulman est composé de quatre-vingt-dix-neuf grains, et d'un dernier plus gros que les autres. Sur chacun des premiers, les musulmans récitent un des noms ou attributs de Dieu, tels que *le clément*, *le miséricordieux*, *le juge*, *le témoin*, *le puissant*, *l'immortel*, *etc.* et sur le dernier, le mot *Allah*, Dieu.

Les prêtres, les faqirs et autres pénitents, sont plus particulièrement astreints à l'obligation de réciter le chapelet.

SECTION III.

Le Zaqout [1]

Le Qoran prescrit aux musulmans d'observer la charité (zaqout), et, à cet effet, il a établi les obligations suivantes :

1° Si un individu a de l'argent disponible qui soit resté dans sa caisse, sans profiter, pendant l'espace d'un an, il est tenu de prélever sur cette somme

[1] Kanz, liv. III — Qoran, chap. II, vers. 211.

deux et demi pour cent, et d'en donner le montant aux faqirs et aux pauvres.

2° S'il possède des lingots d'or ou d'argent, il est obligé de donner le quart de leur valeur, si c'est de l'or, et le huitième, si c'est de l'argent.

3° S'il a des chameaux, bœufs, chèvres et autres bestiaux, il donnera également une chèvre par nombre de cinq chameaux [1], et un agneau par quarante chèvres [2].

4° S'il possède des biens-fonds, le dixième de leur produit appartient aux pauvres.

SECTION IV.

Le Saoum [3].

Le jeûne (saoum) est la quatrième des obligations religieuses. Dans l'année, les mahométans observent pendant trente jours un jeûne des plus rigoureux nommé *ramazan* رمضان. On l'appelle ainsi parce qu'il a précisément lieu dans le mois de ramazan, qui est celui dans lequel le Qoran descendit du ciel [4].

A peine les croyants aperçoivent-ils la lune dans le mois qui donne son nom au jeûne, qu'ils se hâtent de mettre en pratique les préceptes établis par le

[1] Cette proportion a lieu jusqu'au nombre de vingt-cinq chameaux; mais au-dessus de vingt-cinq on est tenu de donner le petit d'un chameau.

[2] Cette proportion est la même, soit qu'on en ait *cent*, ou seulement quarante.

[3] *Kanz*, liv. IV.

[4] *Qoran*, chap. II, vers. 181.

Qoran à cet égard[1], et, à la clôture du dernier quartier, ils célèbrent la fête de Id-al-Fitr.

L'observance de ce jeûne ne s'étend que sur une portion des vingt-quatre heures : depuis le lever du soleil jusqu'au coucher, la plus grande sobriété est prescrite; passé ce laps de temps, il n'est sorte d'excès qui ne soient tolérés.

SECTION V.

Le Hajj[2].

Le Qoran exige que les mahométans fassent tous les ans un voyage à la Mecque; c'est ce qu'il a voulu exprimer par le mot *hajj*, qui signifie pèlerinage[3].

Les formalités prescrites sont :

1° Rendu à la Mecque, le croyant doit, dès qu'il a aperçu la lune du mois de Hajj, prendre le costume affecté aux pèlerins, nommé *ahrâm* احرام.

2° Après les cérémonies ordinaires accomplies dans la fameuse mosquée dite *Kâba* كعبه, il faut qu'il aille visiter les montagnes suivantes :

Arfat عرفات;
Safa et *Marava* صفا مروا (ce sont deux collines);
Mina مينا.

3° Il doit, à son retour dans la Kâba, célébrer la fête de Id-al-Zouah.

[1] Qoran, chap. II, vers. 179, 180, 181 et 183.
[2] Kanz, liv. V.
[3] Qoran, chap. II, vers. 192 et 193.

CHAPITRE III.

DES DEVOIRS RELIGIEUX [1].

Les devoirs religieux prescrits par Mahomet, et qui sont obligatoires pour tous les mahométans sans distinction d'âge ni de sexe, consistent dans les pratiques suivantes :

1° Se raser la tête ;

2° Se couper les moustaches ;

3° Se nettoyer les dents ;

4° Se gargariser la bouche ;

5° Se laver les narines ;

6° Se raser les poils des aisselles ;

7° Se couper les ongles ;

8° S'épiler les parties honteuses ;

9° Se servir de l'eau quand on a satisfait aux besoins naturels ; à défaut d'eau, du sable fin et pur ou de la menue poussière [2].

CHAPITRE IV.

DES COMESTIBLES DÉFENDUS [3].

Il est rare de ne pas trouver chez les peuples orientaux la défense, prescrite par les lois, de toucher à tels ou tels comestibles ou breuvages.

[1] *Kanz*, liv. V.

[2] *Qoran*, chap. IV, vers. 9 et 46.

[3] *Ibid.* chap. V, vers. 4, 6 et 92 ; chap. VI, vers. 118, 119, 121 et 146.

Le peuple mahométan, l'un des plus puissants de l'Inde, n'en est pas exempt. Voici quels sont les comestibles qui lui sont légalement défendus [1] :

1° Parmi les quadrupèdes, les croyants ne peuvent manger de ceux qui ont cinq doigts, tels que chats, chiens, singes, etc. et de ceux qui ne ruminent pas, tels que cochons, tigres, etc.

2° Parmi les volatiles, leurs mets ne peuvent être composés des oiseaux de proie, tels que vautours, milans, etc. mais seulement de ceux qui n'usent pas de leurs pattes pour manger, tels que canards, poules, cercelles, etc.

3° Parmi les poissons, ceux qui sont couverts d'écailles peuvent être employés dans le manger; ceux qui n'en ont pas ne sauraient l'être.

Tout breuvage susceptible de produire des vertiges est sévèrement défendu aux musulmans.

CHAPITRE V.

DES JOURS FÉRIÉS ET DES FÊTES.

Chez les musulmans, le jour férié de la semaine c'est le vendredi. La prière publique, dite des vendredis, a lieu ce jour-là dans les mosquées vers midi. Tous les croyants sont tenus d'y assister; ceux qui y manquent trois semaines de suite, sont censés avoir abjuré leur foi.

Tous les jours, excepté le vendredi, les musul-

[1] Qoran, chap. v, vers. 4, 6 et 92; chap. vi, vers. 118, 119, 121 et 146.

mans peuvent faire leur prière chez eux. Il ne leur est pas obligatoire d'aller au temple.

Dans l'année, les croyants ont trois fêtes remarquables nommées *Id-al-Fitr* عيد الفطر, *Id-al-Zouah* عيد الضحى et le *Khâmsé*.

SECTION PREMIÈRE.

L'Id-al-Fitr.

L'Id-al-Fitr, ou fête de la rupture du jeûne, se célèbre le huit *scheval* شوال avec beaucoup de joie, après un jeûne rigoureux de trente jours, qui commence le premier du mois de ramazan et se termine le trente du même mois. On l'observe de la manière suivante :

Après le premier office, tous les croyants doivent rentrer chez eux et faire leurs ablutions; puis, vêtus de leurs plus beaux habits, ils se réunissent et se rendent, aux sons d'un tambourin, en récitant des prières, à un temple bâti dans l'intérieur ou à l'extérieur de la ville, mais spécialement consacré à la célébration de l'Id-al-Fitr; là, tous les quazi et katib sont convoqués pour faire en commun les prières. La cérémonie se termine par des réjouissances publiques et par des distributions de vivres et d'aumônes aux faqirs et aux pauvres.

SECTION II.

L'Id-al-Zouah.

L'Id-al-Zouah, ou fête des sacrifices, se célèbre après une neuvaine passée dans les jeûnes et les prières, et qui dure depuis le 1er du mois Hajj jusqu'au 9 du même mois. Le 10, l'Id-al-Zouah a lieu.

On dit que cette fête est consacrée à la mémoire du patriarche Abraham, sacrifiant un bélier à la place de son fils Ismaël. C'est celle, comme je l'ai dit plus haut (chapitre II, section V), que les pèlerins célèbrent à la Mecque. Ceux qui ne sont pas en état d'entreprendre le pèlerinage, observent chez eux l'Id-al-Zouah.

SECTION III.

Le Khamsé.

Les musulmans célèbrent en outre, pendant les dix premiers jours du mois de Moharam, la fête du Khamsé, autrement dit *Haçaïn-Houçaïn*, qui paraît avoir quelque rapport avec le carnaval des Européens, à en juger par ce qui se pratique extérieurement. Mais c'est en l'honneur de Houçaïn, mourant pour la religion de Mahomet, qu'on la chôme, et voici de quelle manière :

À peine les musulmans distinguent-ils la lune de Moharam, qu'ils se revêtent des costumes les plus bizarres, et se répandent, ainsi déguisés, dans les

quartiers de la ville, aux sons bruyants du tam-tam, de la trompe et du nacara.

Les trois derniers jours, quelques jeunes musulmans, les uns à pied, les autres à cheval, portant tous des faisceaux de plumes de paon liées ensemble et surmontées d'une main en argent, contre laquelle ils appliquent leur front, viennent se mêler à la foule des Khamsé (c'est ainsi qu'on nomme ceux qui célèbrent cette fête). Chacun de ces jeunes gens, sans proférer un seul mot, s'avance entre deux individus qui, aux cris répétés de Haçaïn-Houçaïn, s'efforcent de les retenir avec des guides en soie, et de modérer la rapidité de leur marche. Le peuple, dans sa crédulité, attribue la vélocité que ces jeunes musulmans déploient en ces sortes d'occasions à une sainte ardeur pour la foi, semblable à celle qui animait jadis Houçaïn combattant pour le prophète.

En dernière analyse, les individus qu'on rencontre ainsi luttant contre les efforts de ceux qui les entourent et les suivent partout passent pour être inspirés.

J'ai pu me convaincre que le ganjah (mélange d'opium, d'eau de rose et de sucre brut) qu'on a la précaution de leur administrer d'avance, et les rayons du soleil qu'on ne brave pas impunément dans l'Inde, influent beaucoup sur le cerveau de ces fanatiques, dont l'état d'exaltation et de fureur est tel le dernier jour, qu'arrivés sur le bord de l'étang, autour duquel viennent se ranger les chars de la fête, ils tombent exténués de fatigue, et

restent pendant quelques heures plongés dans une atonie complète. On se presse autour d'eux; on leur baigne le visage avec de l'eau froide, ce qui achève de les faire revenir à eux et de les remettre sur pied.

Dans la nuit du dixième au onzième jour, les chars sont portés en triomphe dans les principaux quartiers de la ville, accompagnés de flambeaux, de musique et d'une foule considérable. Ces chars, d'une forme toute particulière, brillent par le fini d'un travail dont la patience seule des Indiens peut venir à bout : partout des découpures, des détails à jour d'une rare délicatesse, des globes, des verrines en talc, posés avec symétrie depuis la base jusqu'au sommet, font reluire des feuilles de plomb laminées et peintes en diverses couleurs, qui recouvrent toutes les bordures, les colonnes et les parois des compartiments intérieurs. Au centre on distingue plusieurs mains en argent parées d'étoffe rouge et ornées de fleurs.

Chaque musulman est tenu de contribuer à l'érection du char de son quartier, dont la dépense peut être évaluée de 5 à 600 francs.

A Pondichéry, la fête se termine par une procession à l'étang de Tirouvalli-Keïni, communément nommé étang du Poyé, situé à peu de distance de la ville. Arrivé à l'étang, on pose les chars par terre, et, après une légère aspersion, on les entoure d'un large rideau. Chacun distribue ses aumônes, puis rentre chez soi en récitant des prières. Quelques-uns

accompagnent les chars, qu'on reporte toujours enveloppés à la place d'où on les a pris.

A Madras, où les musulmans sont très-nombreux, la fête du Khamsé cause quelquefois des désordres tels, que la force armée est obligée d'intervenir. Les croyants de sectes différentes profitent de cette fête pour se livrer à toute la fureur d'une haine de schismatiques que rien ne peut contenir. Ils en viennent aux mains, et ne cèdent qu'à la cavalerie anglaise, qui les disperse bon gré mal gré.

REMARQUE.

Les musulmans ne peuvent, pendant les jours fériés ou de fêtes chômées, à moins de circonstances imprévues, vaquer à leurs propres affaires, ni à aucun service public.

CHAPITRE VI.

DES FUNÉRAILLES [1].

Les cérémonies pratiquées à l'occasion des funérailles sont au nombre de quatre, savoir :

Le *goçal-mayet* غسل ميت;

Le *kafn* كفن;

Le *namáz-janaza* نماز جنازه;

Le *dafn* دفن.

[1] *Kanz*, liv. II, ch. XIX.

SECTION PREMIÈRE.

Le Goçal-mayet.

Le goçal-mayet (*goçal*, ablution; *mayet*, cadavre) est une cérémonie dans laquelle on administre un bain au défunt. À cet effet on prend de l'eau très-limpide, et surtout inodore, que l'on met à chauffer; quand elle est bien chaude, on y délaye du camphre, des essences et des aromates. Cela fait, on entoure d'un rideau l'endroit destiné pour le bain, qu'on doit avoir choisi dans la partie la plus reculée de la maison; puis on étend le cadavre sur une banquette, et le bain commence. C'est avec la plus grande précaution qu'on est tenu d'y procéder; on va même jusqu'à presser les intestins, pour tâcher d'en faire sortir les matières qui auraient pu y séjourner.

S'il s'agit d'un homme, ce sont les hommes qui rendent ces derniers devoirs; si c'est une femme, ils ne peuvent être rendus également que par des femmes.

SECTION II.

Le Kafn.

Les musulmans entendent par kafn tout le linge dont on revêt le mort avant de l'enterrer. En hindostani, kafn signifie linceul, drap mortuaire.

Le tissu employé dans cette occasion est de la toile de coton de couleur blanche; ni soie, ni laine,

ni aucune autre étoffe, ne pourraient servir à cet usage.

Les vêtements, qui sont au nombre de quatre pour l'homme, savoir :

Un *amama* عمامه, toque;
Un *loang* لنگ, pagne pour la ceinture;
Un *kafn* كفن, chemise ou camisole;
Un *chadr* چادر, linceul;

Et au nombre de cinq pour la femme, savoir :

Un *oudhni* اوڑھنی, voile ou mantille;
Un *choli* چولی, corset ou spencer;
Un *loung* لنگ, pagne pour la ceinture;
Un *kafn* كفن, chemise ou camisole;
Un *chadr* چادر, linceul,

doivent être préparés de manière à ce qu'ils puissent être adaptés au corps du défunt, sans avoir été cousus.

SECTION III.

Le Namâz-janaza.

On place le cadavre sur une civière, qui est portée au cimetière, soit par les parents, soit même par des étrangers. Ceux qui suivent le convoi psalmodient des versets tirés de l'Alqoran.

Le namâz-janaza est l'office célébré avant d'enterrer le mort. Ce sont ordinairement des prières pour le repos de son âme.

SECTION IV.

Le Dafn.

Le dafn est la dernière cérémonie funèbre.

Après avoir terminé le namáz-janaza, on descend le mort dans la fosse, de manière que la tête se trouve placée au nord, les pieds au sud, et le visage tourné vers l'ouest, faisant face à la Kâba. Chaque assistant jette une poignée de sable et se retire.

Pendant quarante jours, les parents du défunt doivent, à chaque quinzaine ou à des intervalles plus rapprochés, donner à manger aux pauvres, et distribuer des aumônes.

Le deuil n'est pas en usage chez les musulmans; il leur est défendu de se livrer à la tristesse et de paraître affligés. Après avoir enterré le mort, on rentre chez soi pour rendre des actions de grâces au Créateur d'avoir daigné rappeler à lui sa créature. Si l'on ressent vivement la perte qu'on a faite, soit d'un père, soit d'un époux ou d'un bienfaiteur, il faut se borner à la pleurer en silence, sans exhaler au dehors sa douleur.

CHAPITRE VII.

DES PRÊTRES OU FAQIRS.

On appelle généralement faqirs, dans l'Inde, les mendiants ou mieux les pénitents qui vont récitant,

dans les rues et les places publiques, des versets tirés de l'Alqoran ou de tout autre ouvrage. On les rencontre souvent dans des postures assez gênantes : par exemple, debout sur une seule jambe et portant les bras en l'air ou croisés sur la poitrine ; quelquefois assis tout nus au pied d'un arbre, et se laissant donner à manger par les passants qui leur portent les morceaux à la bouche. Ils affectent d'observer ainsi la plus parfaite immobilité.

Ce n'est point de ces faqirs qu'il va être question dans ce chapitre, mais bien de ceux qu'on voit dans les mosquées, portant un costume tout particulier. Ils sont d'ordinaire préposés à la garde des tombeaux des saints mahométans, et des chars sur lesquels sont placés les symboles destinés à rappeler le combat de Houçaïn, dont j'ai parlé dans le chapitre v, section III.

Ce qu'on va lire est le résultat des renseignements que j'ai recueillis dans l'Inde, auprès des qazi et autres musulmans. Il m'a été impossible de trouver un ouvrage, soit arabe, soit persan, qui renfermât des détails sur les ordres religieux dont je vais parler.

Les prêtres ou faqirs, chez les mahométans, sont divisés en quatre classes, savoir :

Bawa faqir باوا فقیر ;
Malang faqir ملنگ فقیر ;
Jalali faqir جلالی فقیر ;
Madari faqir مدار فقیر.

Les individus dont se composent ces quatre classes

descendent de quatre tribus qui existaient anciennement, et qui étaient nommées :

Qâdaria قادريه ;
Chestia چشتيه ;
Sarvaria سرورية ;
Tabaqâtia طبقاتيه.

Comme il faut être reçu *mourid* مريد (aspirant) avant d'entrer dans le faqirat, je diviserai ce chapitre en deux sections : l'une sera consacrée à l'admission dans l'ordre des mourid, et l'autre à l'admission dans celui des prêtres ou faqirs.

SECTION PREMIÈRE.

Admission dans l'ordre des Mourid.

Celui qui désire se faire recevoir mourid doit d'abord être âgé de seize ans au moins, puis se présenter au chef-prêtre nommé *pir* پير, ou *mourchid* مرشد, de la congrégation dans laquelle il veut entrer, et lui exposer sa demande. Si le mourchid l'agrée, il convoque une assemblée à laquelle tous les anciens mourids sont tenus d'assister. Il est facultatif d'y admettre le public.

L'assemblée réunie, le chef-prêtre fait placer devant lui le jeune néophyte, et lui adresse quelques paroles d'édification; puis il lui tend la main droite que le néophyte prend dans les siennes; alors le chef-prêtre lit quelques passages de l'Alqoran et retire sa main : c'est la formalité du serment que prête le mourid d'être fidèle aux obligations prescrites

par le Qoran aux religieux. Le mourchid fait ensuite apporter un breuvage nommé *scharbat* شربت, préparé d'avance, et composé soit avec du lait ou de l'eau et du sucre; il en boit une gorgée et donne le reste au mourid, qui est tenu d'avaler le tout. A la suite de cette cérémonie, le nouveau mourid, complimenté par tous les assistants, fait distribuer du bétel et des parfums; après quoi le public se retire. Les anciens mourid et le jeune novice restent avec le chef-prêtre, qui s'approche du dernier et lui parle tout bas à l'oreille, formalité après laquelle il est définitivement reçu mourid.

Le mourid nouvellement admis prend, s'il le veut, le costume affecté aux jeunes gens du même grade que lui, et qui se compose d'un *tâj* تاج; d'un *kafni* كفنى, chemise; d'un *loung* لنك, pagne pour la ceinture; d'un *manka* منكا, collier de grains servant de chapelet; d'un *khantâ* كهنته, bracelets; d'un *sayili* سيلى, cordon composé de quelques brins de fil coloré.

SECTION II.

Admission dans l'ordre des Faqirs.

Le mourid ne peut se disposer à entrer dans le *faqirat* que lorsqu'il croit avoir suffisamment acquis de connaissances en théologie. Les études qui lui sont prescrites par les règlements religieux le mettent à même de satisfaire aux conditions d'admissibilité au faqirat, que le grand-prêtre a dû lui faire connaître, dans l'entretien secret qu'il eut avec lui, en

le recevant mourid. Le temps que durent ces études n'est pas limité; le candidat, lorsqu'il le juge à propos, s'adresse au mourid, qui convoque une assemblée générale et le nomme faqir après les cérémonies d'usage. Ces cérémonies consistent à faire subir au candidat un examen public sur toutes les matières de théologie mahométane et de doctrines religieuses qu'il a dû étudier, et à lui faire prêter un serment de fidélité et d'entière soumission aux préceptes du Qoran. Le port du costume, qui est le même que celui des mourid, est obligatoire pour les faqirs.

Parmi les quatre classes de faqirs dont il a été parlé plus haut, il ne s'en trouve qu'une seule, celle des Banva faqirs, qui puisse contracter mariage; les trois autres ne le peuvent pas. Elles sont, du reste, toutes soumises aux lois religieuses, civiles et pénales, exposées dans le Traité des lois mahométanes.

LIVRE DEUXIÈME.

LOIS CIVILES

TITRE PREMIER.

DE LA MAJORITÉ.

La majorité, chez les musulmans, est fixée de la manière suivante : un garçon est majeur à l'âge de seize ans accomplis; une fille, dès qu'elle devient nubile.

Quoique majeur, le fils ne peut, du vivant de son père et à quelque âge qu'il soit parvenu, gérer ses biens; il ne peut le faire qu'après sa mort.

Cette règle souffre deux exceptions qui, il est vrai, se présentent très-rarement.

Première exception. — Si le père use de la faculté que la loi lui accorde de partager, avant de mourir, ses biens entre ses enfants, le fils, dans ce cas, aurait naturellement l'usage et l'administration des biens qui lui sont échus en partage.

Seconde exception. — Si le fils se marie et quitte la maison paternelle pour aller vivre en son particulier, ce qui est peu en usage dans l'Inde; dans ce cas aussi, le fils a la libre disposition des biens par lui acquis, ou qui lui auraient été donnés par son père à l'époque du mariage.

Quant à la fille, aucune loi ne lui permet de gérer ou administrer ses biens, si ce n'est avec l'assistance de son père, de son oncle, de son frère ou de son époux, et, à leur défaut, avec celle d'un tuteur, d'un curateur ou d'un conseil.

C'est au chapitre v du titre Ier qu'il faudra se reporter, si l'on désire connaitre l'âge requis pour se marier, et celui auquel on peut se dispenser du consentement de ses parents, sans avoir à remplir aucune formalité préalable.

TITRE II.

DES SUCCESSIONS.

Le partage des biens d'une succession, chez les musulmans, est, sans contredit, un des points les plus difficiles de leur législation civile. Cette difficulté est d'autant plus grande que le Qoran, qui sert de règle en toutes matières, ne contient, sur celle-ci, que quelques dispositions générales qu'on trouve disséminées dans le chapitre iv, intitulé *les femmes*. Voici ces dispositions :

Chapitre iv, verset 12. « Dieu vous commande, « dans le partage de vos biens entre vos enfants, de « donner au fils la portion de deux filles : s'il n'y a « que des filles et qu'elles soient plus de deux, elles « auront les deux tiers de la succession; s'il n'y a « qu'une fille, elle recevra la moitié. Le père et la « mère du défunt auront chacun le sixième de la suc- « cession, s'il a laissé un enfant; s'il n'en laisse au-

« cun et que ses ascendants lui succèdent, la mère « aura un tiers ; s'il laisse des frères, la mère aura « un sixième, après que les legs et les dettes du tes- « tateur auront été acquittés. Vous ne savez pas qui « de vos parents ou de vos enfants vous sont plus « utiles. Telle est la loi de Dieu. Il est savant et « sage. »

Verset 13. « La moitié des biens d'une femme « morte sans postérité appartient au mari, et un quart « seulement si elle a laissé des enfants, les legs et « les dettes prélevés. »

Verset 14. « Les femmes auront un quart de la « succession de leurs maris morts sans enfants, et « un huitième seulement s'ils en ont laissé, les legs « et les dettes prélevés. »

Verset 15. « Si un homme hérite d'un parent éloi- « gné ou d'une parente éloignée, et qu'il ait un frère « ou une sœur, il doit à chacun des deux un sixième « de la succession; s'ils sont plusieurs, ils concour- « ront au tiers de la succession, les legs et les dettes « prélevés, »

Verset 16. « Sans préjudice des héritiers. Tel est « le commandement de Dieu; il est savant et clé- « ment. »

Verset 175. « Ils te consulteront; dis-leur : Dieu « vous instruit au sujet des parents éloignés. Si un « homme meurt sans enfants, et s'il a une sœur, « celle-ci aura la moitié de ce qu'il laissera; lui aussi « sera son héritier, si elle n'a aucun enfant; s'il y « a deux sœurs, elles auront deux tiers de ce que

« l'homme aura laissé ; s'il laisse des frères et des « sœurs, le mâle aura la portion de deux filles. Dieu « vous l'explique clairement, de peur que vous ne « vous égariez. Dieu sait toutes choses. »

Dans la pratique, l'application de ces règles a suffi pour démontrer qu'elles n'avaient pas tout prévu. En effet, elles ne s'occupent nullement, ni de l'incapacité, ni des héritiers irréguliers, ni de la faculté accordée à tout musulman d'épouser plusieurs femmes, au nombre desquelles peut être comprise l'esclave croyante qu'il aurait préalablement affranchie, et qui lui succède de droit après sa mort; chose qui arrive très-fréquemment dans une succession, et qui aurait nécessité des dispositions toutes particulières.

Quelques docteurs musulmans entreprirent de commenter, ou mieux de compléter le Qoran pour tout ce qu'il a pu omettre par rapport aux successions. Ce travail n'était pas sans difficulté, dans l'Inde surtout où rien n'est plus sacré ni plus puissant que les intérêts de la famille, après ceux de la caste. La tâche du légiste, en cette matière, était très-délicate : car, pour l'accomplir sans blesser ni le caractère, ni les mœurs des musulmans, il lui fallait ménager, d'une part, les liens qui unissent entre eux les divers membres d'une famille dont le nombre varie à l'infini, et, de l'autre, l'affection pleine de sollicitude que les Orientaux témoignent, non-seulement à leurs enfants et petits-enfants, mais encore à leurs père et mère, frère et sœur, oncle, tante,

neveu, nièce, cousin et cousine; de sorte que des parents jusqu'au cinquième et sixième degré, dans les trois lignes ascendante, descendante et collatérale, ne forment souvent qu'une seule et même famille vivant sous le même toit, mangeant à la même table, et mettant en commun le produit de son industrie, pour s'entr'aider et se soutenir mutuellement; et, si l'on fait la part des esclaves que la loi admet à succéder, pourvu qu'ils aient été affranchis avant le décès de leurs maîtres, on aura une idée des précautions que le légiste avait à prendre pour rester fidèle à l'esprit du Qoran, tout en se conformant aux mœurs et habitudes des musulmans établis dans l'Inde.

J'ai consulté plusieurs ouvrages écrits en persan, tant manuscrits qu'imprimés, qui traitent des successions, relativement aux musulmans de l'Orient. Tous, excepté le Faraïz-i-Irtaziah, m'ont paru devoir être peu consultés : leur étendue, et la multitude de matières qu'ils renferment, ont pour but d'occuper l'esprit sans le satisfaire. Mais la clarté, la précision et le peu d'étendue du traité intitulé *Faraïz-i-Irtaziah*, dont j'ai parlé dans ma préface, ont parfaitement répondu à mon attente : c'est l'unique source où j'ai puisé les documents que l'on va lire.

Mais, avant d'exposer tout ce qui peut avoir rapport aux successions, je donnerai quelques détails sur le qazi, l'officier chargé d'interpréter et d'appliquer les lois chez les musulmans.

CHAPITRE PREMIER.

DU QAZI.

Le qazi, livre XXII du Kanz, est un officier qui juge tous les différends; marie, assiste les testateurs, reçoit les serments et interprète le Qoran. Il pourrait être assimilé à nos juges, avec cette différence qu'à lui seul il cumule les fonctions de juge de paix, juge civil et juge criminel.

Les qualités requises pour être reçu qazi sont les suivantes :

1° Être libre;

2° D'un âge mur;

3° Doué d'une bonne vue;

4° N'être sourd ni muet;

5° Être d'un esprit sage et réservé;

6° D'un caractère grave.

7° Les fonctions de qazi ne peuvent être confiées à une femme.

Les connaissances que la loi exige du qazi sont :

1° Posséder à fond la langue arabe;

2° Connaître parfaitement le Qoran et ses commentaires;

3° Être au courant de ce qui a *été* dit, relativement aux devoirs du qazi, par Mahomet, dont les préceptes sur ce point ont été recueillis et conservés dans le livre intitulé *Tirmazi* ترمذی;

4° Savoir distinguer le *Nâsouk* ناسخ du *Mansouk* منسوخ[1];

5° Être à même de faire la différence existant entre les *Sahba* صحابه, les *Tabiïn* تابعين, les *Moutatabiïn* متتابعين et l'*Ijmâ* اجماع[2];

6° Résoudre toutes les questions qui peuvent s'élever à cet égard.

Les fonctions d'un qazi se réduisent à présider un tribunal nommé *Mahacama*, dont les audiences sont publiques; il est composé du qazi, de deux juges suppléants *mouftis* مفتى, de quatre ou cinq *mounchi* منشى ou interprètes, et d'un secrétaire *nâyib-et-qazi* نايب قاضى, qui siégent tous assis sur des tapis de Perse. Le qazi, comme président, a devant lui un petit bureau dont la hauteur est d'environ un pied et demi, sur lequel est placé le Qoran.

CHAPITRE II.

DES HÉRITIERS LÉGITIMES.

La loi mahométane admet trois classes d'héritiers légitimes, savoir :

Les *asahbé-faraïz* اصحاب فرايض;

[1] Le *nâsouk*, c'est toute disposition qui annule, qui abroge; et le *mansouk*, toute disposition abrogée.

[2] Les *sahba* étaient les disciples de Mahomet, de son vivant; les *tabiïn* furent les successeurs des *sahba*, après la mort du prophète, et les *moutatabiïn* vinrent après les *tabiïn*.

Quant à l'*ijmâ*, c'est l'assemblée des quatre Imams, Hanifa حنيفه, Malik مالك, Schâfi شافعى et Hanbal حنبل.

Les *asbât* عصبات ;
Les *zavioul-arhâm* زوی الارحام.

SECTION PREMIÈRE.

Des Asahbé-faraïz.

Tout individu à qui la loi confère la qualité d'héritier légitime dans une succession, se nomme asahbé-faraïz, mots arabes signifiant « maitres ou possesseurs des successions : » asahbé, pluriel de صاحب *saheb* (maitre ou seigneur), et faraïz, pluriel de فرض *farz* (succession). De sorte que les *asbât* et les *zavioul-arhâm* sont aussi des *asahbé-faraïz*, sauf les restrictions que la loi y apporte.

PREMIÈRE SÉRIE.

Asahbé-faraïz proprement dit.

Ce sont : la fille, la petite-fille (du côté du fils), la mère, la grand'mère paternelle, les sœurs germaines (*ayinî* عینی), consanguines (*alâqii* علاق) et utérines (*aquiâfii* اخیاق), le fils de la mère ou beau-fils, l'époux et l'épouse.

DEUXIÈME SÉRIE.

Asahbé-faraïz compris sous le titre d'Asbât.

Ce sont : le fils, le petit-fils (du côté du fils), le père, le grand-père paternel, les frères germains (*ayini* عینی), consanguins (*alâqi* علاق) et utérins (*aquiafi* اخیاق), les enfants de ces frères, les oncles

(frères germains entre eux), les enfants de ces oncles, les oncles (frères germains ou utérins entre eux), les enfants de ces oncles, le maître qui a affranchi l'esclave, les parents de cet esclave.

TROISIÈME SÉRIE.

Asahbé-faraiz compris sous le titre de Zavioul-arhâm.

Ce sont : les oncles et les tantes paternels et maternels, les neveux et les nièces, soit du côté des frères ou des sœurs, les petits-fils et filles, les arrière-petits-fils et filles, issus du fils ou de la fille.

(La suite au prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 9 juillet 1841.

Les personnes dont les noms suivent sont présentées et admises comme membres de la Société :

MM. Aurélien de Courson ;
Meninger, avocat ;
F. Rosin, homme de lettres ;
A. Rousseau, secrétaire-interprète attaché au parquet de M. le procureur général à Alger ;
Zenker, docteur en philosophie.

On lit une lettre de M. Rousseau par laquelle il adresse au Conseil un exemplaire de l'ouvrage qu'il vient de publier sous ce titre : *Chroniques de la régence d'Alger, traduites sur le manuscrit arabe intitulé El-Zohrat el-Nayerat*, Alger, 1841, grand in-8°.

M. François d'Erdman adresse au Conseil deux brochures intitulées : 1° *Preuves qu'Hérodote a puisé son histoire ancienne de la Perse aux sources persanes*, Casan, 1840, 1re partie ; 2° *Examen critique de l'Histoire des Mongols de la Perse publiée par M. Ét. Quatremère.*

M. Sommerhausen de Bruxelles transmet à la Société, par les soins de M. Cahen, éditeur de la Bible, la 1re livraison de ses *Epigrammata hebraica*, accompagnée d'une traduction allemande. M. Cahen demande en même temps à échanger avec le Journal asiatique le recueil qu'il publie sous le titre d'Archives des Israélites de France, dont il adresse au Conseil le 6e numéro. Le Conseil arrête que la demande de M. Cahen sera renvoyée à la commission du Journal.

M. Pagès, bibliothécaire de la Société, expose au Conseil la nécessité de prendre des mesures pour faire rentrer les livres empruntés par les membres de la Société, avant de procéder au classement définitif des ouvrages composant la bibliothèque. On arrête qu'une circulaire sera adressée aux membres de la Société, pour les inviter à réintégrer provisoirement dans la bibliothèque les volumes dont ils sont dépositaires.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Séances des 9 juillet et 13 août 1841.

Par l'auteur. *Sadi's Rosengarten*, trad. du persan par Philipp Wolff, un vol. in-12 ; Stuttgardt, 1841.

Par l'auteur. *Epigrammata hebraica*, auctore H. Sommerhausen, fasc. 1er ; Bruxelles, 1841, in-12.

Par l'auteur. *Kritische Beurtheilung der von Quatremère herausgegebenen* Histoire des Mongols de la Perse von Franz Erdmann. Casan, 1841, in-8°, en allemand.

Par l'auteur. *Preuves qu'Hérodote a puisé son Histoire ancienne de la Perse aux sources persanes ;* Casan, 1840, partie 1re, in-8°, en russe.

Par l'auteur. *Proceedings of the American philosophical Society*, n° 17, vol. 2.

Par l'auteur. *Yin seaou Low*, ou l'Enfant perdu, conte chinois, par M. Birch (extrait de l'Asiatic Journal) ; in-8°.

Par l'auteur. *Traditions orientales sur les Pyramides, Discours*, par M. Bargès.

Par l'auteur. *Spécimen du Gya Tcher Rol Pa*, (partie du chapitre VII contenant la naissance de Çakya Muni), texte tibétain trad. en français et accompagné de notes par Ph. Ed. Foucaux ; in-8°, Paris, 1841.

Par l'auteur. *Examen critique de quelques pages de chinois relatives à l'Inde traduites par M. Pauthier*, accompagné de

discussions grammaticales, etc. par M. Stanislas Julien; brochure in-8°.

Par l'auteur. *Observations sur un sceau de Schah-Rokh, fils de Tamerlan*, par M. Sédillot; in-8° (extrait du Journal asiatique).

Par l'auteur. *Observations sur la Géographie d'Edrisi traduite par M. A. Jaubert*, par M. M. G. de Slane; in-8° (extrait du Journal asiatique).

Par l'auteur. *Lettres à M. Reinaud sur quelques points de la numismastique arabe*, par M. de Saulcy; in-8° (extrait du Journal asiatique).

Par les éditeurs et rédacteurs. *Archives israélites de France*, 2° année, n° 6.

Journal des Savants, n° de mai.

Par l'auteur. *Études sur la Langue séchuana*, par M. Casalis, missionnaire évangélique dans le pays des Bassoutos; in-8°.

Par la Société. *Transactions of the American philosophical Society*; vol VII, new series, part 2 et 3.

Proceedings of the American philosophical Society, novembre, décembre 1840; janvier, février 1841.

Par l'auteur. *De l'état actuel et de l'avenir de l'islamisme dans l'Afrique centrale*, par M. Gustave d'Eichthal; brochure in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, n° de juin.

The Cochinchinese language, extrait de *See North American Review*, in-8°.

La nouvelle société fondée à Londres pour la publication des textes orientaux (*Oriental text Society*) a décidé qu'elle publierait le manuscrit complet du grand ouvrage de Rachideddin, intitulé جامع التوارخ, manuscrit que le savant orientaliste M. F. Falconer, professeur à l'University-College de Londres, membre de la Société asiatique de Paris, a été assez heureux pour découvrir. Ce texte, qui est persan, ne

doit pas être confondu avec la traduction arabe dont MM. Morley et D. Forbes ont découvert, de leur côté, des fragments sur lesquels on trouve des détails intéressants dans le n° XI du Journal de la Société royale asiatique de Londres. La partie géographique seule manque dans le manuscrit découvert par M. Falconer, mais il est probable que, bien qu'elle ait été indiquée dans le plan que l'auteur a exposé de son ouvrage, elle n'a probablement jamais été écrite, car on ne la trouve citée nulle part.

On annonce aussi que le Comité des traductions orientales a l'intention de publier une traduction du même ouvrage, et que c'est M. Morley, qui avait porté son attention sur les fragments d'abord découverts, qu'on a chargé à la fois de l'édition et de la traduction.

INDOLENCE DES DOMESTIQUES INDIENS,

Anecdote hindoustani.

ایک مسلمان بیمار تھا غلام سی کہا کہ فلانی حکیم
کی پاس جاکر دوا لا اسنی کہا شاید حکیم جی اس وقت
گھر میں نہووین کہا ہونگی جا تب اسنی کہا اگر
ملاقات بھی ہووی لیکن دوا ندیوین تب کہا رقعہ ہمارا
لیجا البتہ دینگی پھر کہا کہ جو انہون نی دوا بھی دی
اگر فائدہ نکری کہا ای کم بخت بیٹھا بیٹھا تمہیدین
باندھا کریگا یا جائیگا کہا صاحب فرض کیا کہ اگر
فائدہ بھی کری تو حاصل کیا آخر ایک دن مرنا برحق
ہی جیسا اب مری ویسا تب مری ۞

Un musulman qui était malade dit à son domestique : « Va prendre une médecine chez un tel docteur. — Mais, dit

« le domestique, il peut se faire que M. le médecin ne soit pas « actuellement chez lui. — Il y sera, répliqua le maître; va « toujours. — Mais, ajoute le domestique, si je le trouve, il « peut aussi ne pas me donner de médecine. — Porte-lui ce « billet, répond le maître, il te donnera ce que je demande. « — Bien, dit encore le serviteur, il peut me donner un mé- « dicament; mais s'il ne produit point d'effet? — O malheu- « reux, s'écrie le maître, resteras-tu assis à faire des réflexions, « ou m'obéiras-tu enfin? — Maître, observe l'apathique valet, « en admettant que ce remède fasse quelque effet, quel en « sera le résultat en définitive? Il faut mourir un jour; que « ce soit aujourd'hui ou demain, n'importe. »

G. de T.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1841.

TRAITÉ

DES LOIS MAHOMÉTANES,

Ou Recueil des lois, us et coutumes des Musulmans du Décan, par M. Eugène Sicé, de Pondichéry, commis de marine, membre de la Société asiatique de Paris.

(Suite.)

SUITE DU CHAPITRE II.

DES HÉRITIERS LÉGITIMES.

SECTION II.

Des Asbât.

La qualité seule d'héritier ne suffit pas pour être admis à réclamer sa part dans une succession; il faut encore que le degré de parenté qui lie le défunt aux réclamants, soit assez rapproché pour conférer à ceux-ci le droit de se porter héritiers avec ou sans le concours de certains cohéritiers.

Les successibles auxquels la loi reconnait ce droit se nomment *asbât*.

Les asbât se divisent :

En *nacebia* نسبيه, héritiers du sang;

Et *sababia* سببيه, héritiers auxquels la loi accorde des droits sur les biens du défunt sous certaines conditions : tels sont les esclaves (captifs) affranchis du vivant de leurs maîtres.

Des Nacebia.

On distingue trois sortes de nacebia :

L'*asabia-bé-nafsihi* عصبيه بنفسه ;

L'*asabia-bé-gaïra* عصبيه بغيرها ;

L'*asabia-ma-gaira* عصبيه معهغيرها.

1° L'*asabia-bé-nafsihi* عصبيه بنفسه est un héritier mâle entièrement séparé de la ligne féminine.

En premier lieu, c'est le fils (*jouz-vé-mayet* جز وميت); à défaut du fils, c'est le petit-fils, l'arrière petit-fils, etc.

En second lieu, c'est le père (*açal-é-mayet* اصل ميت); à défaut du père, c'est le grand-père.

En troisième lieu, ce sont les frères (*jouz-vé-jaddé-mayet* جز وجد ميت) et leurs descendants mâles.

En quatrième lieu, ce sont les oncles (*jouz-vé-abb-é-mayet* جز واب ميت) et leurs descendants mâles.

2° L'*asabia-bé-gaïra* عصبيه بغيرها est une héritière liée de près à chacun des quatre asabia-bé-nafsihi qui précèdent, et au même degré qu'eux.

Ainsi la fille devient asbât avec le fils; autrement

dit, elle peut se présenter en même temps que son frère pour réclamer sa part;

La petite-fille (du côté du fils), avec son frère;

Les sœurs, avec leurs frères.

Il est à remarquer que les héritiers dont les noms ne figurent pas dans la première série comme asahbé-faraïz, ne deviennent pas asbât avec les asabia-bé-nafsihi du même degré qu'eux, et compris sous le titre d'asbât dans la deuxième série. Ainsi la tante paternelle et la fille de l'oncle paternel, qui sont des zavioul-arhâm, et, par conséquent, ne figurent pas dans la première série, ne peuvent, en aucun cas, se présenter au partage avec leurs frères asabia-bé-nafsihi, à moins d'admettre l'extinction totale ou presque totale des asahbé-faraïz de la première série.

En résumé, la loi semble avoir accordé aux héritiers asabia-bé-nafsihi et asabia-bé-gaïra, qui font l'objet des deux alinéa précédents, un privilége bien marqué sur tous les autres héritiers. Ils concourent donc seuls au partage de la succession, à l'exclusion des zavioul-arhâm qui ne sont admis à hériter qu'après tous les autres. Toutefois, pour ce qui concerne l'asahbé-faraïz, en personne, il faut reconnaître que, quoique même il possède la qualité d'héritier légitime, il ne vient à la succession qu'en prenant le titre d'asbât, titre auquel il ne peut prétendre, si son cohéritier au même degré que lui n'est pas un asabia-bé-nafsihi.

De là cette conséquence dont les résultats s'étendent aux zavioul-arhâm aussi, comme on le verra

dans la troisième section, qu'il ne suffit pas de la seule qualité d'asahbé-faraïz ou héritier légitime pour succéder; il faut encore celle d'asbât, qui ne se confère que de la manière indiquée dans la section II.

3° L'*asabia-ma-gaïra* عصبيه معه غيرها est un héritier ou une héritière qui succède (مع) avec les gaïra de l'alinéa 2.

Si la mort d'un ou de plusieurs héritiers, tant asahbé-faraïz qu'asbât, permettait aux zavioul-arhâm de succéder, ils ne peuvent le faire qu'en prenant la qualité d'asabia-ma-gaïra, qui leur confère le droit de concourir au partage de la succession avec les gaïra ou naccbia du 2ᵉ ordre. (Voir la section III.)

Des Sababia.

L'expression arabe *sababia* se prend dans les deux sens de *captif* et de *capteur*. La loi n'a rien changé à cette signification; au contraire, elle ne fait que la consacrer en l'appliquant à la manière légale dont un captif, devenu esclave, est admis à succéder à son maître qui l'a affranchi avant de mourir, et réciproquement.

Les esclaves, chez les musulmans, sont ou achetés, *mavâlât* موالات, ou échus en partage dans la distribution d'un butin, ou mieux, *capturés* سبيبه. La loi entend, par les premiers, des esclaves d'origine (Qoran, chapitre IV, verset 29); et par les seconds, des captifs devenus esclaves (Qoran, chapitre IV, verset 28). Il ne va être question ici que des captifs;

quant aux esclaves d'origine, c'est au chapitre III des successions irrégulières, qu'il faudra se reporter.

En général, pour hériter d'un esclave ou admettre un esclave à hériter, il faut que l'affranchissement ait eu lieu *ante mortem* dans l'un et l'autre cas. Cette règle ne souffre aucune exception; elle est d'une application rigoureuse.

Si, d'une part, il est facultatif aux mahométans d'épouser leurs captives devenues esclaves (Qoran, chapitre IV, verset 28), de l'autre, l'esclave affranchi peut s'attacher à son maître par un pacte d'amitié (Qoran, chapitre IV, verset 37).

Dans le premier cas, la captive vient à la succession du défunt en sa qualité d'épouse, prélève la dot qui lui a été constituée, et réclame sa part héréditaire qui est d'un huitième au minimum et d'un quart au maximum. (Voir le chapitre v de ce titre.) Dans le second cas, le maître ou ses héritiers succèdent à la totalité des biens que l'esclave affranchi a pu laisser, conformément à la loi; cela ne souffre aucune difficulté, car l'héritier légal et présomptif de l'esclave, c'est le maître qui le possède.

SECTION III.

Des Zavioul-arhâm.

Cette troisième et dernière classe d'héritiers légitimes se compose de ceux qui n'ont pas été compris dans les deux divisions dont je viens de parler, sous le titre d'asbât et d'asahbé-faraiz.

Les zavioul-arhâm, ou parents du défunt du côté de sa mère, n'ont aucun droit à exercer, si les asbât et les asahbé-faraïz de la première série sont tous vivants au moment du partage. L'extinction totale ou presque totale de ces derniers peut seule donner lieu à quelque réclamation de leur part. Toutefois, ils n'héritent qu'en prenant le titre de asabia-ma-gaïra, comme on a pu le voir dans la section II.

Le zavioul-arhâm qui use de la qualité de mâgaira, avec laquelle il se porte héritier, concurremment avec les gaïra, et par suite avec les nafsihi, si les gaïra n'existaient pas, n'est rien moins qu'un asahbé-faraïz ou héritier légitime, capable de devenir asbât ou privilégié, dans les cas où la loi le permet ; mais toujours est-il qu'il ne lui suffit pas de la qualité seule d'asahbé-faraïz ; celle d'asbât ne lui est pas moins nécessaire et même indispensable ; ce qui se réfère à la conséquence tirée plus haut. (Voir la section II.)

Les zavioul-arhâm sont divisés en quatre classes :

La première comprend les descendants en ligne directe du défunt, les enfants de sa fille, les filles de son fils.

La seconde comprend ses ascendants au deuxième, troisième et quatrième degré : son grand-père, sa grand'mère paternelle et maternelle, son aïeul.

La troisième classe comprend les descendants en ligne directe du père et de la mère du défunt, ou ses collatéraux : ses frères et sœurs, leurs enfants.

La quatrième comprend les descendants en ligne directe du grand-père et de la grand'mère du défunt; ou bien les collatéraux de son père : ses oncles et tantes paternels et maternels, et leurs enfants.

CHAPITRE III.

DES SUCCESSIONS IRRÉGULIÈRES.

Les successions irrégulières admises par la loi mahométane, sont de quatre sortes, savoir :

Les *mavâlât* موالات;
Les *soubouté-nasab* ثبوت نسب;
Le *vacia-koul* وصيه كل;
Le *baïtoul-mâl* بيت المال.

1° Les mavâlât sont les esclaves achetés par le défunt, qu'il employait à son service, et auxquels il a donné la liberté avant de mourir : ce sont ceux dont fait mention le chapitre IV, verset 29, du Qoran. Ils héritent du défunt, dans le cas où aucun de ses héritiers légitimes, soit asahbé-faraïz *ou* asbât *ou* zavioul-arhâm, n'existerait pour recueillir sa succession. Parmi ces esclaves, ceux que le défunt paraissait affectionner le plus doivent être admis à lui succéder de préférence aux autres.

2° Le soubouté-nasab est un enfant que le défunt a élevé et toujours fait passer pour le sien propre, sans avoir jamais refusé de le reconnaître pour tel, même au lit de la mort : c'est l'enfant adoptif, d'après le Code civil français.

3° Le vacia-koul est un ami auquel le défunt a

légué la totalité de ses biens, dans le cas où aucun de ses parents n'existerait pour recueillir sa succession. C'est le légataire universel, d'après notre code. Vacia-koul est composé de *vacia* وصيه, qui signifie *don*, *donation* ou *legs*, et de *koul* كل, qui veut dire *tout*, *totalité*.

4° Le baïtoul-mâl, c'est le trésor public, ou mieux l'État.

CHAPITRE IV.

DES MAVANIA-OUROUSA موانع ورثه OU EXCLUS DU PARTAGE.

Les personnes que la loi écarte comme indignes de succéder (*mavânia-ourousa* موانع ورثه), sont divisées en cinq catégories.

Première catégorie. — Les esclaves (*rik-kamil* رق كامل) qui n'ont pas été affranchis du vivant de leurs maîtres; ce qui comprend : 1° les *mokatib* مكاتب, esclaves ordinaires non affranchis; 2° les *moudabbir* مدبر, esclaves qui ont reçu de leurs maîtres un écrit par lequel la liberté leur est promise, mais qui ne l'ont pas recouvrée; et 3° les *oumavalad* امرولد, esclaves qui ont eu des enfants de leurs maîtres, sans avoir été préalablement affranchies.

Deuxième catégorie. — Les héritiers qui ont donné la mort à leurs cohéritiers, *katal-mourouç* قتل موروث.

Troisième catégorie. — Les héritiers qui n'ont pas la même religion que le défunt, *iktilaf-é-din* اختلاف دين (différence de religion).

Quatrième catégorie. — Les *iktilaf-é-dar* اختلاف

دار ou individus qui, ayant embrassé des carrières différentes, ne sont pas reçus à hériter les uns des autres. Ainsi un marchand ne succède pas à son frère dont la profession était militaire : ils sont iktilaf-édars entre eux.

Cinquième catégorie. — Ceux qui se trouvent dans un cas d'*ibham* ابهام. Ibham signifie doute sur le moment précis du décès de deux personnes qui ont péri ensemble.

Pour rendre sensible par un exemple l'application des règles à suivre en pareils cas, je suppose qu'un père se mette en voyage avec son fils, et qu'une tempête les surprenne dans le cours du voyage.

Il peut arriver trois cas :

Premier cas. — Si le père meurt et que le fils se sauve, le fils hérite du défunt.

Deuxième cas. — Si le père et le fils meurent tous deux, sans qu'on sache qui des deux a expiré le premier, l'État profite des biens laissés par les naufragés.

Troisième cas. — Si tous deux périssent, mais que quelqu'un vienne déposer qu'il a vu le père expirer le premier, sa succession est partagée entre ses autres héritiers.

CHAPITRE V.

MANIÈRE LÉGALE DE DIVISER UNE SUCCESSION.

La portion d'hérédité à laquelle chaque héritier au degré successible peut prétendre dans le partage des biens d'une succession, a été déterminée et fixée par la loi.

Elle est, suivant les cas : d'un huitième, *soumoun* ثمن ; d'un sixième, *soudous* سدس ; d'un quart, *roub* ربع ; d'un tiers, *soulouç* ثلث ; d'une demi, *nisf* نصف ; de deux tiers, *soulouçan* ثلثان.

Voici les héritiers qui, assez fréquemment, concourent à chacune de ces quotités :

L'épouse, le minimum de sa part est un huitième.

Le père et la mère, le grand-père et la grand'-mère paternels, le minimum de la part échéant à chacun d'eux est un sixième.

L'époux, le minimum de sa part est un quart.

La fille, si elle vient concurremment avec le fils (son frère germain), le minimum de sa part est un tiers.

La fille, si elle vient concurremment avec tout autre parent que le fils (son frère germain), le minimum de sa part est deux tiers.

Le fils, le minimum de sa part est deux tiers.

Outre ces bases qui ne varient jamais, on peut, dans les cas douteux ou d'une solution difficile, se reporter à la règle : deux tiers pour les garçons et un tiers pour les filles, applicable aux descendants

comme aux ascendants et aux collatéraux. Elle tire son principe des dispositions contenues au verset 38 du chapitre IV du Qoran, ainsi conçu : « Les hommes « sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par « lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-« ci, et parce que les hommes emploient leurs biens « à doter les femmes. Les femmes vertueuses, etc. »

D'où cet axiome si commun chez les musulmans : *Les mâles sont plus nobles que les filles.* Ainsi le père et la mère, s'ils succèdent à la totalité des biens de leur enfant qui n'a laissé qu'eux d'héritiers, auront, le père, les deux tiers, et la mère, le tiers de ses biens. Au lieu du père et de la mère, si ce sont le fils et la fille ou le petit-fils et la petite-fille, ou même le frère et la sœur; dans chacun de ces cas, le garçon prendra les deux tiers, et la fille le huitième

CHAPITRE VI.

DE LA PART ET PORTION DE L'HÉRITIER À NAÎTRE.

L'auteur du *Faraïz-i-Irtaziah* rapporte, au chapitre XIV, l'opinion de trois Imams qui ne sont pas d'un avis unanime sur la part et portion qu'il faudra réserver pour l'héritier qui est encore dans le sein de sa mère.

D'après lui, l'Imam Hanifa prétendrait que la part réservée devrait être égale à celle qui écherrait à quatre héritiers mâles, dans la possibilité que les quatre enfants (maximum du nombre d'enfants dont

une femme peut accoucher, d'après les musulmans) ne naissent tous garçons.

L'Imam Mohammed fixerait à deux les portions réservées, égales toutefois à deux portions d'héritiers mâles.

L'Imam Abû-Youçof n'en exigerait qu'une.

Enfin la part réservée, suivant que l'on adoptera l'une ou l'autre de ces trois opinions, est remise au plus proche parent, qui en délivre un récépissé au qazi; et l'enfant ou les enfants, à leur naissance, héritent chacun d'une portion d'héritier mâle, sur les biens réservés : l'excédant, s'il y en a, est partagé entre tous les héritiers légitimes, en comprenant le nouveau-né. Mais, s'il arrive que la femme est près de son terme, au moment de la mort de son époux, les biens ne peuvent être immédiatement mis en partage. Il faut qu'il y ait au moins un intervalle de quatre mois entre le décès et le partage.

CHAPITRE VII.

RÈGLES À OBSERVER DANS LA LIQUIDATION D'UNE SUCCESSION.

Première opération : On payera les frais de la dernière maladie et des funérailles du défunt.

Seconde opération : On remettra à l'épouse la dot qui lui a été constituée lors de son mariage avec le défunt.

Troisième opération : On acquittera toutes les dettes en général.

Quatrième opération : On fera la remise des legs portés au testament, si testament il y a; ces legs ne pourront toutefois excéder le tiers des biens du défunt, comme on le verra dans le titre suivant.

Cinquième opération : On écartera les indignes et les incapables de succéder (*mavania-ourousa*).

Sixième opération : On partagera la totalité des biens ou les deux tiers seulement en cas de legs, entre les héritiers asahbé-faraïz et asbât. Si ceux-ci sont tous morts ou qu'il n'en reste que quelques individus, on procédera de la manière suivante : dans le premier cas, la totalité des biens ou les deux tiers seulement seront partagés entre les héritiers dits zavioul-arhâm; et, dans le second cas, après avoir remis aux asbât et aux asahbé-faraïz survivants la part et portion qui leur revient, le reste, s'il y en a, sera partagé entre les héritiers dits zavioul-arhâm.

Septième opération : S'il arrive que les asahbé-faraïz, les asbât et les zavioul-arhâm, seuls héritiers légitimes du défunt, sont tous morts, dans ce cas la succession sera dévolue aux mavalât, ou au soubouté-nasab, ou au vacia-koul, ou enfin à l'État, conformément à ce qui a été établi au chapitre III des successions irrégulières.

TITRE III.

TESTAMENTS ET LEGS.

CHAPITRE PREMIER.

DES TESTAMENTS.

Le verset 176 du chapitre II du Qoran prescrit à tout musulman qui se trouve à l'approche de la mort, de laisser, par testament, ses biens à ses père et mère et à ses proches parents d'une manière généreuse. C'est un devoir, dit le verset, pour tous ceux qui craignent Dieu.

Cette mesure, quoique très-sage, n'en est pas moins une source intarissable de discussions et de procès qui causent la ruine et le malheur des familles. Et, en effet, la forme du testament, qui n'est que verbale, si l'on s'en rapporte aux versets 177 et 178 du chapitre II, et 105, 106 et 107 du chapitre V, n'offre aucune garantie pour l'exécution fidèle et littérale des dernières volontés du défunt.

Celui qui se trouve à l'approche de la mort, appelle donc deux témoins (deux hommes droits, dit le verset 105 du chapitre V), choisis parmi les musulmans ou parmi les étrangers, s'il est en pays étranger, et s'enferme avec eux après la prière.

Quoique le choix doive porter sur des hommes d'une moralité connue, le testateur peut, s'il doutait

de leur bonne foi, leur faire prêter ce serment devant Dieu : « Nous ne vendrons pas notre témoignage « à quelque prix que ce soit, pas même à nos pa- « rents, et nous ne cacherons pas notre témoignage, « car nous serions criminels. »

Si le testateur avait la preuve évidente que ces témoins ont prévariqué ou sont prêts à le faire, il peut leur en substituer deux autres, choisis parmi ses parents, et du nombre, autant que possible, de ceux qui ont découvert le parjure.

Voici en quels termes les nouveaux témoins jureront de rendre hommage à la vérité :

« Nous prêtons serment devant Dieu que notre « témoignage est plus vrai que celui des deux au- « tres; nous n'avançons rien d'injuste, autrement « nous serions du nombre des criminels. »

Telles sont les formalités que le testateur doit avoir remplies, s'il tient à l'accomplissement de ses dernières volontés.

Il est inutile de m'appesantir sur les conséquences dangereuses d'un testament dont l'exécution est confiée à la bonne foi des hommes : passe encore des étrangers; mais des proches parents, cela ne se conçoit pas. Pour combler la mesure, ce testament peut rester sans recevoir aucune espèce d'exécution, et « celui, dit le verset 178 du cha- « pitre II, qui, craignant une erreur ou une injus- « tice de la part du testateur, aura réglé les droits « des héritiers avec justice, n'est point coupable. » S'il avait dit que le juge ou le qazi, assisté des chefs

et notables du pays, pouvait, sur la demande des plus proches parents du défunt, révoquer un testament dicté dans un moment de colère ou de haine, c'eût été conforme aux idées de justice et d'ordre public qui doivent, en tout temps et en tous lieux, régler ces sortes de matières. Mais la généralité des termes du verset 178 nous dispense de tout commentaire; c'est aux travaux des Imams et des légistes qui ont fixé la jurisprudence mahométane sur ce point, qu'il faut recourir pour trouver de quoi combler une lacune qui ne peut pas exister. J'aurais voulu le faire à mon tour; mais l'étendue et le cadre, déjà tracé, de ce recueil, ne me l'ont pas permis.

CHAPITRE II.

DES LEGS.

La faculté de tester comportant nécessairement celle de léguer, voici les règles qu'on trouve établies, à cet égard, dans le Qoran et les commentaires des Imams.

I. Tout legs particulier (*vacy* وصى), fait au profit, soit des parents, soit des étrangers, ne peut excéder le tiers des biens du défunt, et devient réductible si ce chiffre a été dépassé. Ce qui revient à dire que la portion disponible, chez les musulmans, est du tiers de la fortune qu'on possède; quotité qui reste toujours la même et ne varie pas, comme dans le Code civil, en proportion du nombre.

plus ou moins grand, d'enfants qu'on laisse à sa mort.

II. Tout legs particulier est une véritable dette, et doit donc s'acquitter en même temps que celles qui grèvent la succession du défunt, et préalablement à tout partage de biens entre les héritiers.

III. Un cas où il devient obligatoire de léguer, c'est lorsqu'un musulman meurt, laissant après lui une ou plusieurs femmes : la loi lui prescrit d'assigner à chacune d'elles un legs destiné à leur entretien pendant une année, afin qu'elles ne se voient pas contraintes de quitter la maison. (Qoran, chapitre II, verset 241.)

Le verset suivant ajoute : « Un entretien honnête « est dû aux femmes répudiées. » C'est donc encore un cas où l'obligation de léguer est reconnue indispensable. Les sommes ainsi léguées, et qui d'ordinaire sont fort minimes, ne portent aucun préjudice à la dot constituée que la femme prélève avant même l'acquittement des dettes.

IV. Tout musulman a la faculté d'instituer un légataire universel, *vacia-koul* وصى كل (chapitre III, des successions irrégulières). L'absence totale d'héritiers légitimes et d'héritiers reconnus par la loi, comme devant succéder après ceux-là, donne lieu à l'exercice de ce droit, auquel la loi ne paraît avoir apporté aucune restriction.

TITRE IV.

DES CONTRATS OU OBLIGATIONS.

Le contrat pour dette est le seul dont je vais m'occuper. Il est d'un usage tellement fréquent dans les actes ordinaires de la vie, que je n'ai pas cru inutile d'en parler ici.

I. Toute dette, petite ou grande, solvable à une époque déterminée, doit être mise par écrit, si l'on tient à ce qu'elle soit réputée et reconnue valable.

II. Les parties contractantes ne peuvent, ni l'une ni l'autre, tenir la plume; c'est un écrivain et un écrivain public (le tabellion dans l'Inde) qui rédige l'acte sous la dictée du débiteur et en présence de deux témoins choisis parmi les musulmans ou les étrangers; à défaut de deux témoins hommes, on en appelle un seul et deux femmes habiles à témoigner.

III. Si le débiteur est ignorant ou n'est pas en état de dicter, le créancier peut le faire pour lui, en se conformant aux clauses et conditions d'après lesquelles la dette a été contractée.

VI. Le contrat de dette, pour être admis et faire foi en justice, doit donc contenir : 1° la date du jour de la rédaction et celle du payement; 2° la désignation des lieux où la dette a été contractée et où elle est acquittable; 3° le montant de la dette; 4° le taux des intérêts; 5° les conditions du paye-

ment; 6e les noms et signatures des parties contractantes, des témoins et de l'écrivain public qui doit avoir écrit le tout de sa main, et signé au bas de l'acte comme rédacteur.

VII. Si la loi ordonne aux contractants de ne faire violence ni à l'écrivain ni au témoin, elle prescrit aussi aux témoins de ne pas refuser de faire leurs dépositions toutes les fois qu'ils en seront requis, et à l'écrivain d'écrire selon la science que Dieu lui a enseignée.

VIII. On peut se dispenser d'avoir recours à la forme écrite, si la chose qui fait l'objet de la transaction est devant les yeux, si c'est un corps certain susceptible de tradition manuelle et dont la possession immédiate vaudra titre.

IX. En voyage, comme on peut être exposé à ne pas rencontrer d'écrivain, celui qui contracte une dette est tenu de nantir un objet quelconque, pour servir de garantie au payement de la somme due ou prêtée. L'objet nanti doit, si l'acquittement a lieu, être restitué intact à celui qui l'avait confié.

TITRE V.

DU CONTRAT DE MARIAGE.

Les décisions des Imams Hanifa, Malik, Schâfi et Hanbal, et celles de leurs disciples Abû-Youçof, Mohammed et Jafar, rapportées dans le présent titre, ont été toutes extraites des chapitres VI et VII du

Kanz, que je me réserve de publier séparément avec une traduction littérale.

Toutes les fois qu'il m'a été possible de recourir aux textes originaux de ces décisions, je me suis empressé d'en faire des extraits ou même de les intercaler tout entiers, en les comprenant entre des guillemets. Ces citations auront l'avantage de tenir le lecteur au courant des opinions diverses émises, par les docteurs musulmans, sur tout ce qui est relatif au mariage.

CHAPITRE PREMIER.

LE NIKÂH.

Le mariage, suivant l'Imam Hanifa, est « l'union « que l'on contracte de son propre gré avec une « femme, en se proposant de la nourrir et de la vêtir. »

La loi religieuse ordonne aux parents de marier leurs enfants, ou, comme ledit cet Imam, « le nikâh « de convention est une obligation religieuse impo-« sée par la *sounnat* سنت (traditions de Mahomet). »

Quant aux enfants, dans le silence de la loi religieuse, la nature leur commande de rechercher le mariage; d'où il faut conclure, avec le même légiste, que « le nikâh d'inclination est un devoir na-« turel (*eagib* واجب). »

Quelques auteurs divisent le nikâh en *mutat* متعه, et en *moaqid* معقد; mais les Imams, dont la doctrine a prévalu dans l'Inde, rejettent ces deux formes

de mariage comme contraires à la religion et aux bonnes mœurs.

Le mutat a lieu lorsqu'en présence de deux témoins on épouse une femme avec la condition de la renvoyer après quelques jours de cohabitation;

Et le moaqid, lorsqu'on se marie en disant à la femme : « Je te donnerai dix *diram* درم, veux-tu « devenir mon épouse? »

L'Imam Malik admet le mutat;

L'Imam Jafar, le moaqid.

CHAPITRE II.

DES CONDITIONS REQUISES POUR LA VALIDITÉ DU MARIAGE.

Le mariage, chez les musulmans, n'est réputé légitime, aux yeux de la loi, que par le concours des quatre circonstances suivantes, sans lesquelles il est censé ne produire aucun effet civil :

1° L'assistance d'un ou de plusieurs *vali;*

2° Le consentement libre et mutuel des parties contractantes;

3° Une constitution de dot;

4° La présence de deux témoins.

SECTION PREMIÈRE.

Le Vali.

L'homme qui est chargé de communiquer les intentions, demandes, refus, acceptations des deux

futurs époux, se nomme *vali* ولى, qui veut dire *mandataire*.

On en nomme plusieurs de part et d'autre; le nombre n'en est pas limité. Les vali de la fille sont tenus de l'assister et de prendre la parole pour elle, si le cas l'exige. Ceux du jeune homme sont plutôt considérés comme médiateurs entre les deux parties: aussi prennent-ils toujours l'initiative.

A défaut de parents asbât[1], la mère sera nommée vali;

A défaut de la mère, la sœur germaine;

A défaut de celle-ci, la sœur consanguine;

A défaut de celle-ci, la sœur utérine;

A défaut de la sœur utérine, les parents du côté de la mère, dits *zavioul-arhâm* ذوى الارحام (voy. le titre II, liv. II, des successions);

A défaut de ces parents, le qazi.

Les principes que je viens d'exposer, concernant le vali, sont le résumé des décisions des Imams dont je donne des extraits ci-après:

I. «I. Hanifa. Les parents asbât rempliront la «mission de vali, suivant le rang qu'ils occupent «dans les successions.

«Un parent éloigné ne pourra être nommé vali, «s'il en existe de plus proche.

«Mais, à défaut de proches parents, ceux d'un «degré plus éloigné peuvent être choisis pour vali.»

[1] Les parents *asbât* sont: le père, le grand-père; le fils, le petit-fils; les oncles paternels; les frères, soit germains, soit consanguins, soit utérins.

« I. Jafar. A défaut de proches parents, personne « ne sera vali.

« I. Mohammed. A défaut de proches parents, on « prendra le qazi pour vali.

« I. Schâfi. Non. C'est le sultan qu'on choisira. »

II. « I. Hanifa. Le mariage fait par un vali (pa- « rent d'un degré éloigné), nommé en l'absence de « parents plus proches, ne pourra pas être annulé « au retour de ceux-ci. »

« I. Jafar. Si, il pourra l'être. »

III. « I. Hanifa. Un esclave ne peut servir de vali « à un homme libre ; un mineur, à un majeur; un « *kâfir* كافر (infidèle), à un croyant ; un aliéné, à une « personne saine d'esprit. »

IV. « I. Hanifa. Le fils seul pourra servir de vali « à sa mère, dont l'esprit paraîtrait aliéné ou faible.

« I. Mohammed. C'est le père et non le fils. »

V. « I. Hanifa. Le mariage d'une fille libre, nubile « et saine d'esprit, peut avoir lieu sans l'intervention « d'un vali.

« I. Mohammed. Non. L'intervention d'un vali est « indispensable. »

VI. « I. Hanifa. Un vali ne peut employer de « contrainte ni physique ni morale pour décider une « fille nubile à se marier.

« I. Schâfi. Si, il le peut. »

VII. « I. Hanifa. Un vali peut marier une fille im- « pubère comme une fille sahibâ[1], et, dans ce cas, ce

[1] Les musulmans reconnaissent une fille comme vierge ou comme *sahibâ* صاحبه (femme, quoique non mariée). Les décisions

« vali devra être un *asbât* عصبات (parent très-proche).

« I. Schâfi. Il n'y a point de valiahdi ولى عهدى « (assistance) pour une fille impubère.

« I. Malik. Si, il peut y en avoir; mais, excepté le « père, nul autre ne pourra être vali dans ce cas. »

VIII. « I. Hanifa. Si une fille a épousé un jeune « homme qui ne lui était pas assorti, le vali peut « demander l'annulation de ce mariage avant la nais- « sance d'un enfant.

« I. Malik. Rien ne peut faire annuler ce mariage, « si ce n'est l'avis unanime de tous les vali qui y ont « pris part.

« I. Abû-Youçof. Le silence des autres vali ne « pourra jamais être considéré comme un acquies- « cement tacite à l'annulation de ce mariage. »

IX. « I. Hanifa. Quoique le vali ait gardé le si- « lence pendant les publications et affiches, il n'en « conserve pas moins, pour cela, le droit de s'op- « poser à la célébration du mariage, si toutefois il « croit devoir le faire. »

des Imams, à cet égard, méritent d'être connues. Les préjugés de l'Inde font qu'on y a très-souvent recours; mais toujours est-il que c'est un point sur lequel peu de personnes tombent d'accord. Voici ce qu'on lit dans le *Kanz* :

« I. Hanifa. La virginité ne se perd pas parce que la fille aura « enjambé un ruisseau ou un espace quelconque de terrain, ni par « le flux menstruel, ni par une blessure aux parties génitales, ni « par un long célibat, ni par la *pollutio manualis*.

« I. Abû-Youçof et Mohammed. Par la *pollatio manualis*, la fille « devient *sahibâ* صاحبه (femme).

« I. Schâfi. Dans tous les cas mentionnés par l'Imam Hanifa, la « fille devient *sahibâ*.

SECTION II.

L'Ijâb et le Qaboul.

L'*ijâb* إيجاب, c'est le consentement de la fille qui accepte la main du jeune homme en se contentant de la dot qu'il lui propose.

Le *qaboul* قبول, c'est le consentement du jeune homme d'accorder à la fille la dot qu'elle lui demande.

Le nikâh n'est parfait que par le consentement mutuel des deux parties; celles-ci, en donnant leur consentement, doivent employer le verbe *consentir* au temps passé. La femme dira : « J'ai consenti à « devenir son épouse; » et l'homme : « J'ai accepté « son consentement. »

Il se peut que l'un emploie le futur et l'autre le passé, et *vice versa*. Exemple : si l'homme dit : « Voudra-t-elle devenir mon épouse? » il faut que la femme réponde : « J'ai consenti. »

Pour que le nikâh remplisse les conditions requises par la loi, il faut que le mot *tadjviz* تجويز (approbation), ou tout autre équivalant, mais sacramentel, soit prononcé, tels que :

وهبت (*vohabtou*), je t'ai fait le don de ma personne; وصدقت (*sadaqtou*), je t'ai fait le sacrifice de ma personne; مالكت (*mâliktou*), je t'ai rendu maître de ma personne.

« I. Schâfi. Le nikâh ne serait pas licite, si le mot « sacramentel tadjviz n'avait pas été prononcé. »

Au dire de quelques auteurs, la fille est censée acquiescer, si elle sourit ou garde le silence au moment où le vali vient lui demander son consentement, soit purement et simplement, soit après avoir assuré et promis au jeune homme l'acceptation de la fille, qu'il n'aurait pas encore obtenue.

Mais, si tout autre qu'un vali demandait à la fille de consentir au mariage, et que celle-ci gardât le silence ou sourît, on ne pourrait, dans ce cas, considérer le silence ou le sourire de la fille comme des signes de son consentement au mariage. Il faudrait qu'elle s'expliquât à haute et intelligible voix.

Le cas est tout différent, s'il s'agit d'une veuve, nubile[1] toutefois; la loi exige qu'elle réponde à haute voix au vali qui vient lui proposer un nouveau lien.

Voici quelques décisions des Imams relatives au consentement de la fille :

I. « I. Hanifa. L'acceptation de la dot ou de tout « autre présent entraîne le consentement de la fille. »

II. « I. Hanifa. Si un jeune homme dit à une « fille : « Vous avez gardé le silence lorsque je vous « ai fait demander votre consentement, » et que la « fille réponde : « Non, j'ai rejeté votre proposition, » « c'est au dire de la fille qu'il faut s'en rapporter.

« I. Jafar. Non, c'est au dire du jeune homme. »

[1] Mariée toute jeune, et dont le mari serait mort avant qu'elle n'eût atteint l'âge de puberté.

SECTION III.

Le Mahr.

Mahr مهر signifie dot. Le mariage ne peut se conclure, s'il n'en est point constitué une. Suivant l'expression de la loi, elle doit se composer de dix *dinar* دينار (ducats), ou, pour le moins, égaler les sommes dont on aurait pu doter les autres parentes de la fille, à l'époque de leur mariage, si toutefois il s'en trouvait de mariées. Cette première espèce de dot se nomme *mahr-é-miçal* مهر مثل (dot égale ou semblable).

La loi admet une autre espèce de dot, dite *mahr é-mousammam* مهر مصمم (dot déterminée). La libéralité seule du futur époux en fixe la quotité.

Les femmes ne doivent rien apporter en mariage. Elles ont la faculté d'accepter ou de refuser ce que leur époux leur propose, ou même d'en demander davantage.

SECTION IV.

Le Schahed.

Schahed شاهد signifie témoin. Il faut absolument qu'il y en ait deux dans tous les mariages musulmans. On les choisit, soit parmi les parents, soit parmi les étrangers. S'il arrive que les hommes s'y refusent, on a recours aux femmes, mais avec cette différence que deux hommes doivent être remplacés par quatre femmes.

I. « I. Hanifa. Pour être conforme à la loi, le « nikâh doit se faire en présence de deux hommes, « ou d'un seul et de deux femmes, qui y assistent « comme témoins. Il faut qu'ils soient tous libres, « majeurs, sains d'esprit et musulmans.

« Les personnes accusées d'un crime, celles qui « ont reçu la discipline pour avoir dit des injures, « les individus atteints de cécité, peuvent être pris « pour témoins, pourvu qu'ils soient tous libres, ma- « jeurs, sains d'esprit et musulmans.

« I. Schâfi. Les personnes accusées d'un crime, « celles qui ont reçu la discipline, et les individus « atteints de cécité, ne peuvent servir de témoins.

« I. Malik. Les témoins ne sont pas nécessaires, « si le nikâh a été publié et affiché. »

II. « Le nikâh avec une *zimia* دميه (juive ou chré- « tienne) doit être célébré en présence de deux té- « moins *zimi* دمى (juifs ou chrétiens).

« I. Mohammed et Jafar. Les deux témoins ne « peuvent pas être des zimi. »

III. « Un père confie sa fille, encore impubère, à « un administrateur ou tuteur, avec autorisation de « la marier. L'assistance du père et d'un seul témoin « suffit pour rendre ce mariage valide; mais, si le « père n'était pas présent, on ne pourrait se dispenser « d'appeler deux témoins. »

CHAPITRE III.

MANIÈRE DE CÉLÉBRER LE NIKÂH.

Au jour fixé pour la célébration du mariage, les parents et amis des futurs époux se réunissent chez la fille, ou chez le jeune homme, ou même à la mosquée (ce dernier cas est peu en usage). Tout le monde réuni, on nomme un ou plusieurs vali et deux schahed. Le qazi est tenu d'y assister. S'il se trouve empêché, l'on choisit dans l'assemblée une personne versée dans les lois, pour le suppléer. Mais le qazi en titre peut avoir délégué quelqu'un pour le représenter.

L'assemblée se divise alors en deux portions : l'une se compose du jeune homme, de ses parents, du vali, des deux témoins et de tous les étrangers invités aux noces ; l'autre ne doit se composer que de la jeune fille et de ses proches parents. Un rideau doit séparer ces deux divisions, de manière pourtant que ce qui est dit dans chacune d'elles en particulier soit réciproquement entendu.

Cela fait, le vali, assisté des deux témoins, se rend auprès de la jeune fille et lui demande, de la part du jeune homme et de ses parents, si elle consent à prendre pour époux un tel. Si elle y consent, il faut qu'elle sourie, ou pleure, ou même garde le silence ; si elle n'y consent pas, elle est obligée de le dire à haute et intelligible voix.

Dans le cas où elle consentirait, ses parents prennent la parole et font connaître au vali la dot qu'ils désirent obtenir pour leur fille. Aussitôt le vali, toujours assisté des témoins, se rend auprès du jeune homme et lui fait part des intentions des parents de la fille.

Alors le qazi se lève, s'approche du jeune homme et, lui prenant la main, dit :

« Nous vous accordons en mariage, et comme « épouse légitime, une telle, fille légitime ou natu- « relle d'un tel et d'une telle, que vous et vos pa- « rents dotez de la somme de......., ce dont tel et « tel sont témoins; chose communiquée et arrangée « par le vali un tel, ici présent. Y consentez-vous? »

Si le jeune homme n'y consent pas, soit parce que les prétentions des parents de la fille seraient trop exagérées, ou même parce qu'il aurait changé d'avis, il allègue les motifs de son refus; mais, s'il y consent, le qazi se dessaisit de sa main, et lit à haute voix un morceau de poésie nommé *kotouba* خطبه, où sont décrits les devoirs des époux. Après cette lecture, il récite une prière dite *fâtiha* فاتحه. Le jeune homme se lève et fait une profonde révérence aux personnes de la réunion. En l'achevant, il reçoit de ses parents ou de ceux qui lui portent de l'affection, des cadeaux, des présents (*nazr* نذر). Il reprend sa place et donne, s'il le désire et si ses moyens le lui permettent, un repas, ou seulement fait distribuer du bétel, de l'areck et des essences.

Les étrangers se retirent; le jeune époux, en présence de ses parents, se rend auprès de son épouse, et le nikâh est parfait.

CHAPITRE IV.

LE SCHÂDI OU LE NIKÂH AUGMENTÉ DE CÉRÉMONIES ET PRATIQUÉ À PONDICHÉRY.

Le schâdi diffère du nikâh en ce que l'un admet des cérémonies que l'autre ne permet pas. Les personnes qui éprouvent des difficultés de la part de leurs parents ou du public, ont recours au nikâh; et ce mariage, qui se trouve conforme à la loi, est rejeté par le peuple, qui le considère comme défectueux. Mais est-il toujours constant que le schâdi n'a aucun caractère légal, si le nikâh n'en fait pas partie?

Voici les cérémonies pratiquées dans le schâdi :

1° On commence par faire la demande (*mangna* منگنا). Les parents du jeune homme prennent un plateau dans lequel ils mettent un trousseau tout neuf[1] et une bague destinés à la fille (ils peuvent y ajouter d'autres présents, mais le trousseau et la bague sont indispensables); puis ils se rendent chez la fille, dont les parents doivent avoir fait les mêmes préparatifs.

Les deux familles réunies s'arrangent pour le

[1] Ce trousseau se compose ordinairement d'un pagne, d'une jupe et d'un spencer.

contrat, fixent l'époque des fiançailles et se passent les plateaux : celui de la fille revient au jeune homme, et celui du jeune homme à la fille. Cette première cérémonie se nomme *schakar-kori* شکر خوری (collation).

2° Le jour des fiançailles arrivé, les parents se réunissent et prennent décidément jour pour l'hymen des futurs époux. On distribue du bétel, de l'areck et des parfums. Cette cérémonie se nomme *haldi* هلدی (safran).

3° Le troisième ou quatrième jour suivant, le jeune homme, accompagné de ses parents, va rendre visite à sa fiancée et lui offrir, dans un plateau, les meilleurs fruits de la saison, des gâteaux et des nazr (présents). Cette troisième cérémonie se nomme *bari* بری (plateau).

4° Quelques jours après, la fille observe la même cérémonie à l'égard de son fiancé.

5° La cinquième cérémonie, qui porte le nom de *teil* تیل (huile), consiste dans les opérations de toilette des deux futurs époux. C'est celle qui dure le plus longtemps.

Les fiancés, placés dans un berceau orné de fleurs et d'étoffes brillantes, sont tour à tour bercés par des garçons ou des filles d'honneur qui chantent des couplets rimés sur une espèce de vielle. Tout en les berçant, on procède à leur toilette. L'essence de rose, de sandal, l'antimoine, le *menhdi* مینهدی, ne sont pas épargnés. On leur peint les cils, les sourcils, les dents, les ongles et la plante des pieds et

des mains. Comme ce sont les femmes qui d'ordinaire se chargent de toutes ces opérations, chacune d'elles, suivant son caprice, ajoute ou retranche à ce qui a été fait par celle qui l'a précédée. Par exemple, si l'une d'elles pommade et tresse les cheveux des fiancés, s'en vient une autre qui se met à les défaire pour les boucler à sa façon. Et les fiancés ne peuvent rien dire : on leur ferait un reproche s'ils voulaient s'y opposer ou même marquer la moindre impatience.

Tout ce qui précède se passe dans l'intérieur des appartements; le public n'y assiste pas. La durée de cette cérémonie est d'environ une semaine. On y consacre chaque journée tout entière.

6° Après le teil, les parents du jeune homme donnent un festin (*ziafat* ضيافت), auquel sont invités tous les parents de la fille et beaucoup d'étrangers.

7° Au banquet succède le *schabgast* شب گست (procession de nuit). Les fiancés, assis vis-à-vis l'un de l'autre, dans un palanquin à l'indienne qu'on décore avec beaucoup de magnificence, sont promenés dans les principales rues du quartier, au milieu des flambeaux, des feux d'artifice, de la musique et d'une foule considérable de curieux. Les parents, et quelquefois le nabab, dans les villes où il y en a un, suivent le palanquin des fiancés à cheval ou sur des éléphants richement caparaçonnés.

8° Quelques jours après le schabgast, le qazi, au milieu des deux familles réunies, célèbre le ni-

kâh, afin de conférer aux fiancés la qualité d'époux légitimes qu'ils n'auraient pas sans cela; le schâdi n'étant pas un mariage légal, mais seulement de pure convention, l'accomplissement du nikâh est d'une observation rigoureuse.

9° Le nikâh terminé, les époux, en présence de leurs familles, s'avancent l'un vers l'autre, se apprennent la main et ne se séparent plus, ce qui s'appelle *joulvâ* جلوه (rencontre des époux), jusqu'au moment où, soit la mère, soit la sœur, ou toute autre proche parente, s'approche de la jeune mariée et lui attache au bras un bracelet composé de quelques brins de fil d'or et de couleur, nommé *kangân* کنگن. Après quoi les époux se retirent dans leurs appartements, et le schâdi se termine.

Si les fiancés sont encore enfants, comme cela arrive assez souvent, on attend leur âge de puberté pour célébrer les trois dernières cérémonies, qui sont le nikâh, le joulvâ et le kangân.

CHAPITRE V.

DE L'ÂGE REQUIS POUR SE MARIER.

Un musulman peut se marier à l'âge de seize ans. Avant seize ans accomplis, le consentement des parents est requis; mais, passé cet âge, on peut s'en dispenser.

Celui qui se marie en s'exemptant d'avoir le consentement de ses parents, n'est pas tenu de faire

les soumissions respectueuses. Il suffit qu'il soit assisté d'un de ses oncles paternels ou maternels. Tel est l'usage.

Les musulmans, comme les Hindous, marient leurs enfants à tout âge, depuis sept ans jusqu'à dix-huit; mais on ne réunit les époux que lorsqu'ils sont parvenus à leur âge de puberté.

CHAPITRE VI.

DES PERSONNES ENTRE LESQUELLES LA LOI PERMET OU DÉFEND LE MARIAGE.

Les musulmans peuvent prendre pour épouse une femme de quelque nation qu'elle soit, pourvu qu'elle veuille suivre la religion de Mahomet. (Qoran, chapitre v, verset 7.)

Mais, en outre, la loi dispose que les peuples qui reconnaissent l'Ancien Testament (*Taouret* توريت), l'Évangile (*Anjil* انجيل), les psaumes de David (*Zabour* زبور), et le Qoran (*Fourqan* فرقان), peuvent aussi contracter des mariages entre eux. Toutefois le changement de costume n'est pas de rigueur. Le musulman qui épouserait une Anglaise ou une Française ne leur imposerait, en aucun cas, l'obligation de prendre le costume musulman.

Les légistes mahométans emploient le mot *kâfou* كفو, dont le sens est : égalité de nation ou de tribu, pour exprimer, par analogie, *les qualités ou conditions requises pour s'épouser.*

Voici quelques-unes de leurs décisions à cet égard :

I. « I. Hanifa. Le kûfou se fonde sur l'origine et « la liberté. Exemple : deux individus nés, l'un d'un « père libre et musulman, et l'autre d'un père et d'un « grand-père libres et musulmans (ce qui suppose « que le grand-père du premier n'était pas libre et « musulman) ; ces deux individus ne sont pas égaux aux yeux de la loi.

« I. Abû-Youçof. Si, ils sont égaux. »

II. « I. Hanifa. Il y a égalité entre deux individus « si le père et le grand-père de l'un, comme le père, « le grand-père, l'aïeul, le bisaïeul, etc. de l'autre, « sont tous libres et musulmans. »

III. « I. Hanifa. Le kûfou se fonde aussi sur la re- « ligion et la piété. Exemple : le mariage d'une femme « qui a des principes religieux, avec un homme qui « les viole tous, peut être cassé par le vali.

« I. Mohammed. Lorsqu'il s'agit de religion, le « vali n'a pas le droit d'intervenir. »

IV. « I. Hanifa. Le kûfou réside dans la fortune « et l'avoir des parties contractantes. Exemple : pour « se marier, il faut constituer une dot à sa future et « être en état de la nourrir et del 'habiller; le kûfou « ne peut donc pas être réclamé par celui qui ne « remplirait pas l'une ou l'autre de ces conditions.

« I. Abû-Youçof. Le kûfou existe en faveur de « celui qui, ne pouvant pas actuellement consti- « tuer une dot à sa future, et pourvoir à son en- « tretien, offrirait néanmoins assez de garantie pour

« le faire dans la suite, en tirant parti de l'état qu'il « exerce. »

V. « I. Hanifa. La profession à laquelle on appar-« tient détermine aussi le kûfou. Ainsi, le bottier, « le marchand de parfums et le tisserand ne sont « pas égaux, et des mariages ne peuvent avoir lieu « entre eux.

« I. Abû-Youçof. L'état ou la profession qu'on « exerce ne détermine pas le kûfou d'une manière « absolue. Cependant il ne faudrait pas que les con-« ditions fussent trop disproportionnées. Ainsi il « n'y a pas d'union possible entre un barbier et un « tisserand. »

CHAPITRE VII.

DES HERMET-MOUÇAHÉRA, OU PARENTS ENTRE LESQUELS LE MARIAGE EST DÉFENDU.

Les parents que la loi (Qoran, chapitre IV, versets 26 et 27) défend d'épouser se nomment *hermet-mouçahéra* حرمة مصاهره.

Ils sont classés dans l'ordre suivant :

L'homme ne peut épouser :

Sa mère, sa fille, sa sœur, sa tante paternelle ou maternelle, sa nièce (fille de son frère ou de sa sœur);

Sa belle-mère, sa belle-sœur (du vivant de sa femme), sa belle-fille;

Sa grand'mère paternelle ou maternelle, sa petite-fille, les filles confiées à sa tutelle et issues de femmes avec lesquelles il aurait cohabité;

Sa nourrice, sa sœur de lait, la grand'mère de sa nourrice ou de son père nourricier.

La femme ne peut contracter mariage ni avec les frères ni avec les époux des parentes qui viennent d'être nommées.

CHAPITRE VIII.

DIVERS CAS QUI SE RÉFÈRENT AU CHAPITRE PRÉCÉDENT.

I. Le Qoran, chapitre IV, verset 28, défend aux croyants d'épouser des femmes mariées, excepté celles qui seraient tombées entre leurs mains comme esclaves.

II. Si quelqu'un a entretenu des relations coupables avec une femme, ou s'est livré avec elle à des actes de libertinage, ou même ait contemplé ses charmes sans voile, dès lors la fille de cette femme devient pour lui une hermet-mouçahéra (voyez chapitre VII). Le fils de l'homme en question ne pourra pas non plus épouser cette femme.

« I. Schâfi. Dans les trois cas mentionnés ci-dessus, la fille, par rapport à l'homme, et le fils, par rapport à la femme, ne deviennent pas des hermetmouçahéra ; ils peuvent contracter mariage entre eux. »

III. On ne peut épouser la sœur de la femme qu'on vient de répudier, qu'après la cessation de l'*iddâ* عدة [1].

[1] L'*iddâ*, c'est l'état d'une femme avec laquelle la loi ne permet pas d'avoir des communications. En voici les cas :

« I. Schâfi. Après la troisième répudiation[1], on « peut épouser la sœur de sa femme, quoique celle-« ci soit encore dans l'iddâ. »

IV. Un maître ne peut épouser son esclave[2]; un esclave ne peut épouser sa maîtresse.

V. Un croyant ne peut contracter d'union, ni avec une *zandiq* زنديق (guèbre ou adorateur du feu) ni avec une *boudhist*.

VI. « I. Hanifa. Un croyant peut épouser une « *kitabia* كتابية (juive ou chrétienne), et même une « *sabia* صابية[3]. »

1° Si le mari a fait vœu de s'abstenir de sa femme.

2° S'il l'a répudiée.

3° Si elle porte le deuil de son mari.

4° Si elle a ses infirmités périodiques.

Dans le premier cas, il faut que le mari attende quatre mois (Qoran, chap. II, vers. 226).

Dans les trois autres cas, la femme laissera écouler :

1° Le temps de trois menstrues (Qoran, chap. II, vers. 228);

2° Quatre mois dix jours (Qoran, chap. II, vers. 231);

3° Le temps nécessaire pour se purifier (Qoran, chapitre II, vers. 222).

[1] Voy. chap. X, sect. I.

[2] *Esclave* est ici pris pour *domestique*.

[3] Par le mot *sabia* ou *sabéen*, on entend les anciens Arabes qui adoraient le feu. Ce mot ne signifie pas *idolâtre*, dans sa vraie acception; car alors on violerait ouvertement les dispositions du verset 220 (Qoran, ch. II), ainsi conçues : « N'épousez pas les femmes « idolâtres, tant qu'elles n'ont pas cru. Une esclave croyante vaut « mieux qu'une femme libre idolâtre, quand même celle-ci vous « plairait davantage. Ne donnez point vos filles aux idolâtres, tant « qu'ils n'auront pas cru. Un esclave croyant vaut mieux qu'un in-« crédule libre, quand même il vous plairait davantage. » — C'est pourquoi il faut traduire *sabia* par *hérétique*.

« I. Abû-Youçof et Mohammed. Un croyant ne peut prendre pour femme une sabia. »

VII. « I. Hanifa. Deux personnes qui ont fait « ensemble le pèlerinage de la Mecque peuvent se « marier.

« I. Schâfi. Non, elles ne le peuvent pas. »

VIII. « I. Hanifa. Un croyant peut épouser une « esclave croyante [1] aussi bien qu'une esclave ki-« tabia.

« I. Schâfi. Non, l'admission de l'une est ici l'ex-« clusion de l'autre. »

IX. « I. Hanifa. L'homme libre (*hûrr* حر) qui a « épousé une esclave croyante en premières noces « peut, en secondes noces, prendre pour épouse une « femme libre (*hûrra* حرة). Mais le contraire ne « peut avoir lieu, quand même la femme libre se « trouverait dans l'iddâ, résultant d'un troisième di-« vorce.

« I. Abû-Youçof et Mohammed. Si la femme libre « est dans l'iddâ, résultant d'un troisième divorce, « l'homme libre peut, en secondes noces, épouser « une esclave. »

X. « I. Schâfi. L'esclave qui s'est uni en premières « noces à une femme libre peut, en secondes noces, « épouser une esclave. »

XI. « I. Malik. Si un homme libre a épousé, en

[1] En conformité des dispositions du verset 29 (chapitre 11 du Qoran) : « Celui qui ne sera pas assez riche pour se marier à des « femmes honnêtes, libres et croyantes, pourra prendre des esclaves « croyantes. »

premières noces, une femme libre, il peut se remarier à une esclave, pourvu que la femme libre y consente. »

XII. « I. Hanifa. On peut épouser une femme « avec laquelle on a entretenu un commerce illicite; « mais, si cette femme porte dans son sein un fruit « conçu avant le mariage, les nouveaux époux ne « pourront cohabiter ensemble qu'après la naissance « de cet enfant. »

XIII. « L'Ijmâ ou les quatre Imams réunis. On « ne peut, ni légalement, ni légitimement, marier « une femme enceinte; il faut attendre qu'elle soit « délivrée. »

XIV. « I. Hanifa. On peut faire épouser à un « autre l'esclave croyante avec laquelle on aurait « déjà cohabité. »

XV. « I. Hanifa. On peut épouser la femme qu'on « a vue cohabiter avec un autre, sans même avoir « recours au istibrâ استبرا [1]. »

XVI. On ne peut épouser cette femme, mais seulement cohabiter avec elle.

XVII. « I. Hanifa. Si le mariage d'une femme qui « soutient devant le qazi, en produisant toutefois « des témoins, qu'un tel l'a épousée, est reconnu légi- « time, on peut cohabiter avec cette femme, quoique « même le nikâh n'ait pas été dûment célébré. »

[1] *Istibrâ* veut dire : « examen des menstrues pour s'assurer si l'on « est enceinte ou non. »

CHAPITRE IX.

DE LA POLYGAMIE.

La polygamie est admise chez les musulmans; la loi leur permet d'épouser quatre femmes, mais sous des conditions qu'il leur est souvent difficile de remplir. Une fortune aisée, un caractère loyal et une vigoureuse constitution sont les principales qualités exigées par le Qoran, qui dit, chapitre IV, verset 3 :

« Si vous craignez d'être injustes envers les or-« phelins, n'épousez que peu de femmes, deux, trois « ou quatre parmi celles qui vous auront plu. Si « vous craignez encore d'être injustes, n'en épousez « qu'une seule ou une esclave. Cette conduite vous « aidera plus facilement à être justes. »

Conformément à la loi, celui qui épouse plus d'une femme est tenu :

1° De les établir chacune dans une maison;

2° De leur donner des domestiques en nombre égal, des habits, des bijoux, des meubles, des équipages, à l'une pas plus qu'à l'autre;

3° De partager ses nuits également entre elles; et, s'il arrivait qu'il épousât en secondes noces une veuve ou une demoiselle, il est tenu d'accorder à la première trois nuits consécutives, et à la seconde sept nuits consécutives : après quoi, il reprend son train de vie ordinaire;

Et 4° tout ce qu'il fait pour l'une, il est tenu

de le faire pour les autres, sous peine d'infraction aux lois religieuses.

I. « I. Hanifa. Un homme libre peut épouser « quatre femmes libres ou quatre esclaves, mais il » ne peut en épouser un plus grand nombre.

« I. Schâfi. Un homme libre peut épouser quatre « femmes libres, mais seulement une esclave. »

II. « I. Hanifa. Un esclave peut épouser deux « femmes.

« I. Malik. Il peut en épouser quatre. »

CHAPITRE X.

DE LA RÉPUDIATION ET DE SES EFFETS.

Le Qoran admet le divorce et établit en principe que la femme répudiée doit reprendre la dot qui lui a été promise lors de son mariage.

Mais il semble qu'il n'a pas précisé les cas où le musulman peut se séparer de sa femme; et les Imams ou commentateurs du Qoran, dans le but de combler cette lacune, créèrent des causes qui permettent de divorcer légalement.

Causes de divorce établies pour l'homme.

L'homme peut légalement divorcer :

1° Si sa femme est atteinte d'une maladie incurable;

2° Si elle a un caractère opiniâtre qui ne veuille jamais céder;

3° Si elle quitte à tout instant sa maison;

4° Si elle se familiarise trop avec les étrangers;

5° Si elle a de l'indifférence pour son mari;

6° Si elle est négligente et sans propreté;

7° Si elle a l'habitude d'aller se plaindre aux autres des actions de son mari;

8° Si elle accueille froidement les personnes qui viennent loger ou manger avec son mari;

9° Si elle n'a point d'affection pour ses enfants;

10° Si elle les repousse et les éloigne d'elle;

11° Si elle s'engage en qualité de nourrice sans la permission de son mari;

12° Si elle est stérile;

13° Si elle vole son mari;

14° Si elle agit contrairement aux usages.

Causes de divorce établies pour la femme.

La femme peut demander à divorcer :

1° Si son mari est atteint d'un mal incurable;

2° S'il est impuissant;

3° S'il se conduit contrairement aux lois.

SECTION PREMIÈRE.

Des différentes sortes de répudiation.

Les Imams en admettent trois sortes :

La première, *talâk-é-rajaï* طلاق رجعی ou répudiation avec la condition de reprendre sa femme, sans célébrer un nouveau nikâh. (Qoran, chapitre II, verset 229.)

La deuxième, *talâk-é-bayin* طلاق باين ou répudiation avec la condition de reprendre sa femme, mais en célébrant un second nikâh. (Qoran, mêmes chapitre et verset.)

La troisième, *talâk-é-mogaliza* طلاق مغلظه ou répudiation avec la faculté de reprendre sa femme, en célébrant un nouveau nikâh, mais après que la femme aura été mariée à un autre, et que cet autre l'aura eu répudiée à son tour, pour la première ou seconde fois. Le Qoran ne le dit pas, mais les Imams veulent que ce soit pour la troisième fois. (Chap. II, verset 230.)

I. Deux sœurs ont épousé, sans le savoir, le même individu. Si l'une d'elles a déjà cohabité avec son mari, l'autre ne pourra le faire qu'après la répudiation ou le mariage de sa sœur à un autre individu.

II. Si un maître épouse la sœur de son esclave avec laquelle il vivait maritalement, il faut qu'il répudie ou marie son esclave à un autre pour qu'il puisse cohabiter avec la sœur.

SECTION II.

De la restitution de la dot après la répudiation.

I. Si la répudiation a lieu avant la cohabitation, mais après l'assignation de la dot, la femme répudiée a droit à la moitié de la dot assignée. (Qoran, chapitre II, verset 238.)

II. Si la dot constituée est de la valeur d'un ta-

lent (cent dinars), la femme répudiée a droit à la dot tout entière. (Qoran, chapitre IV, verset 24.)

III. « I. Hanifa. Si un homme épouse, le même « jour, à la même heure, et devant la même assem« blée, deux femmes, l'un des deux nikâh est nul « de plein droit. La femme dont le nikâh est main« tenu, recevra la dot mousammam[1] tout entière.

« I. Abû-Youçof et Mohammed. Il faut réduire « la dot mousammam à la quotité de la dot miçal[2], « et la partager en égales portions entre les deux ma« riées. »

IV. S'il arrive que quelqu'un épouse (en deux fois différentes et sans le savoir) deux sœurs, et que les circonstances soient telles qu'il ne puisse pas se rappeler quelle est celle d'entre elles qu'il a épousée la première, les deux femmes doivent être répudiées, et ne recevoir que la moitié de la dot promise.

SECTION III.

Des obligations imposées aux époux divorcés.

I. L'époux est tenu de pourvoir à la nourriture et aux vêtements de sa femme répudiée, d'une manière convenable. Son héritier y est tenu aussi bien que lui. (Qoran, chapitre II, verset 232.)

II. L'époux ne peut empêcher sa femme répudiée de se remarier, ni même de renouer les liens du

[1] Voy. chap. II, sect. 3 du présent titre.
[2] *Id. ibid.*

mariage avec son premier mari, si toutefois elle en avait eu un. (Qoran, chapitre II, verset 232.)

III. La femme est obligée d'allaiter son enfant deux ans entiers, si le père veut que le temps soit complet. Elle ne peut le mettre en nourrice qu'avec le consentement de son mari. (Qoran, chapitre II, verset 233.)

LIVRE TROISIÈME.

LOIS PÉNALES.

« Dans la loi du talion est votre vie, ô hommes « doués d'intelligence! Peut-être finirez-vous par « craindre Dieu! » (Qoran, chapitre II, verset 175.) C'est en ces mots que Mahomet résume la peine du talion, qu'il a rendue applicable aux meurtriers par les deux versets suivants du même chapitre :

Verset 173. « O croyants! la peine du talion vous « est prescrite pour le meurtre : un homme libre « pour un homme libre, l'esclave pour l'esclave, et « une femme pour une femme[1]. Celui qui obtien- « dra le pardon de son frère sera tenu de payer une « certaine somme, et la peine sera prononcée contre « lui avec humanité. »

Verset 174. « C'est un adoucissement (à la ri- « gueur du talion) de la part de votre Seigneur et

[1] Ces mots signifient aussi : « oreille pour oreille, œil pour œil, « nez pour nez. » Conf. *Exode*, XXI, 24; *Levit.* XXIV, 20.

« de sa miséricorde. Mais quiconque se rendra cou-« pable encore une fois d'un crime pareil sera livré « au châtiment douloureux. »

Le talion est donc la peine capitale infligée contre tous les crimes d'une haute gravité, tels que meurtres, assassinats, coups ou blessures mortels, et, en général, contre toute atteinte portée volontairement à la vie de l'homme.

Je dis volontairement, car le verset 94 du chapitre IV contient des dispositions relatives au genre d'expiation imposé à l'auteur d'un crime involontaire.

Verset 94. « Pourquoi un croyant tuerait-il un « autre croyant, si ce n'est involontairement? Celui « qui le tuera involontairement sera tenu d'affran-« chir un esclave croyant, et de payer à la famille « du mort le prix du sang fixé par la loi, à moins « qu'elle ne fasse convertir cette somme en aumône. « Pour la mort d'un croyant d'une nation ennemie, « on donnera la liberté à un esclave croyant. Pour « la mort d'un individu d'une nation alliée, on af-« franchira un esclave croyant, et on payera la somme « prescrite à la famille du mort. Celui qui ne trou-« vera pas d'esclave à racheter, jeûnera deux mois « de suite. Voilà les expiations établies par Dieu le « savant et le sage. »

Maintenant j'ajouterai à la doctrine du Qoran celle des Imams. Le *Kanz*, manuscrit arabe que j'ai analysé dans ma préface, contient des détails très-curieux sur le système pénitentiaire en usage dans

les contrées de l'Inde où le pouvoir mahométan s'est toujours conservé intact et dans toute sa liberté primitive. C'est de là que j'ai extrait les détails qu'on va lire.

La principale peine, chez les musulmans, consiste en un certain nombre de coups donnés avec un fouet ou plutôt une férule en cuir appelée *doura* درة, composée de sept longes de cuir, chacune de l'épaisseur d'un pouce et de la longueur d'une coudée, cousues et serrées si fortement ensemble que l'épaisseur des sept longes est réduite à l'épaisseur d'une seule.

Un châtiment dont on retrouve encore des traces dans les contrées musulmanes, c'est celui qui consiste à couper le poignet aux voleurs et à les chasser de la ville après leur avoir mis les fers aux pieds ou aux mains. Ces infortunés, ainsi mutilés, parviennent rarement à se débarrasser eux-mêmes de leurs entraves, qu'on rive d'ordinaire avec beaucoup de précautions, ou à trouver quelqu'un d'assez humain qui veuille les y aider; alors ils vont de ville en ville, de porte en porte, mendiant leur pain qu'on leur refuse presque toujours. Pour ma part, j'en ai rencontré un dans les marchés de Pondichéry, qui avait le poignet droit coupé, et à peine pouvait-il se servir de l'autre pour porter les morceaux à la bouche, parce qu'une barre de fer mobile l'attachait à son col.

Les assassins, les grands criminels, sont exécutés par un bourreau, *jallád* جلاد, qui leur tranche la

tête avec un damas recourbé, après leur avoir bandé les yeux.

CHAPITRE PREMIER.

DES CONTRAVENTIONS AUX LOIS RELIGIEUSES.

L'omission fréquente des ablutions, des prières, ou même leur accomplissement, mais sans les formalités prescrites, l'usage des mets ou breuvages défendus, et autres contraventions aux lois religieuses, font l'objet de ce chapitre.

Si le qazi est informé qu'un mahométan mène une vie toute contraire aux règles prescrites par les lois religieuses, il le fait venir et lui recommande de changer de conduite. Si le mahométan ne se conforme pas à cet avertissement, il le fait chercher de nouveau et le réprimande sévèrement. En cas de récidive, il le condamne à une amende, qu'il détermine lui-même suivant la gravité du cas. S'il arrive que, l'amende payée, le coupable recommence encore, on l'envoie en prison pour autant de jours qu'il plaira au qazi de l'y laisser; si la prison ne le corrige pas, il reçoit un nombre de coups de doura déterminé de même par le qazi. Enfin, si, après toutes ces corrections, qui quelquefois se succèdent très-rapidement, il persistait à ne pas vouloir chan ger de conduite, le qazi le condamne à mort.

Après l'avoir exécuté, on l'enterre sur le bord d'un grand chemin. Sur son tombeau se place une

pierre de taille, dont l'inscription indique la cause pour laquelle il a été mis à mort.

CHAPITRE II.

DES PEINES INFLIGÉES EN CAS DE *ZINA* (COMMERCE ILLICITE[1]).

Le *zina* livre X, chapitre IX du *Kanz*, est considéré sous trois points de vue différents :

Premier point. — Le zina (زنا) entre deux personnes non mariées.

Le qazi ne peut d'office poursuivre l'affaire ; il faut qu'elle lui soit dénoncée par les parents des coupables. Mais, dès qu'il en a été saisi, il n'est plus possible de retirer la plainte. Toutefois une famille musulmane ne peut conserver dans son sein une fille qui a été victime d'une passion malheureuse, car les fruits qui en naissent sont exclus du partage.

Aussitôt donc que le qazi en est informé, il fait comparaître les coupables et les interroge sur le fait qu'on leur impute ; qu'ils l'avouent ou qu'ils le nient, il faut, dans l'un et l'autre cas, que quatre témoins soient entendus. Cette disposition est fondée sur la possibilité que deux personnes dont le mariage n'est pas consenti par les parents affirment un fait illusoire, dans le but de se voir unies. Mais,

[1] Il faut lire, pour plus amples détails, les versets 19 et 30 du chapitre IV, et les versets 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8 et 9 du chapitre XXIV du Qoran.

dit la loi, la déposition de ces témoins doit être si exacte et concorder ensemble avec tant de précision, que l'omission ou le changement d'une seule circonstance suffit pour les faire récuser. S'il échappe, par exemple, à un témoin, de prononcer le mot *jimâ* جماع au lieu de *zina* زنا, le qazi est tenu d'acquitter les coupables, car *jimâ* جماع veut dire : union légitime des deux sexes, et *zina* زنا signifie, au contraire, adultère, commerce illicite. Si un témoin, au lieu de déposer que les prévenus se sont rendus coupables du zina, dit : « J'ai vu un tel et un tel commettre le jimâ, » la déposition de ce témoin est nulle : le qazi doit passer outre. Il est essentiel que les quatre témoins déclarent avoir pris les prévenus en flagrant délit, sans quoi leur déposition ne servirait pas à fonder une accusation d'adultère.

Après avoir instruit l'affaire, procédé à l'audition des témoins et reconnu la culpabilité des prévenus, le qazi les condamne à recevoir chacun cent coups de *doura* دره. Si les patients expirent avant de les avoir reçus en totalité, on les met en terre, et l'on administre sur leur tombeau l'excédant des coups qu'ils auraient dû recevoir.

Second point. — Le zina entre personnes mariées. L'affaire s'instruit avec tout autant de précautions que dans le premier cas. Si la culpabilité est manifeste, le châtiment infligé cette fois est le *rajam* رجم, qui consiste à lapider les coupables après les avoir enterrés jusqu'à la partie inférieure de l'estomac.

Troisième point. — Le zîna entre une personne mariée et un célibataire.

L'audition des témoins a lieu avec la même exactitude que dans les deux cas précédents. Si les accusés sont convaincus, on leur inflige les punitions suivantes :

Le marié est lapidé, et le célibataire reçoit les cent coups de doura.

CHAPITRE III.

DIVERS CAS DE REPRESSION.

Celui qui porte faux témoignage en justice reçoit quatre-vingts coups de doura.

Celui qui fait usage des aliments ou breuvages défendus reçoit cinquante coups pour les aliments et autant pour les breuvages.

Celui qui est convaincu d'avoir dit des injures ou blasphémé subit la même peine.

Celui qui vole au-dessus de vingt-cinq francs a le poignet coupé.

Celui qui vole en escaladant est puni de la prison, *habas* حبس.

Celui qui vole armé et à l'aide d'escalade est mis à mort, *dit* ديت.

EXTRAITS DU FIHRIST.

Sur la religion des Sabéens, par HAMMER-PURGSTALL[1].

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Le morceau suivant, extrait du *Fihrist*, c'est-à-dire de l'histoire et bibliographie arabe la plus ancienne qui soit connue, n'est assurément pas ce qu'il prétend être, un tableau fidèle du système religieux des anciens Chaldéens, mais il contient néanmoins des renseignements fort précieux sur la doctrine des sabéens identifiés avec les anciens Chaldéens, telle qu'elle fut professée par eux dans les trois premiers siècles de l'hégire. L'ordre de Mamoun, intimé aux habitants des districts de Haran, de se faire musulmans ou bien d'embrasser l'une des religions nommées dans le Coran, c'est-à-dire le christianisme et le judaïsme, est un fait fort intéressant pour l'histoire des religions; et ce qui y est raconté des mariages mixtes entre des musulmans et des sabéennes offre une étrange ressemblance avec ce qui se passe aujourd'hui en Europe. Pendant plus d'un siècle, les cheikhs et les docteurs musulmans n'avaient rien trouvé à redire à ces mariages mixtes, lorsque, tout d'un coup, deux cheikhs fanatiques les condamnèrent, et alors tous les autres cheikhs et docteurs de la loi qui, jusqu'alors, n'avaient pas manifesté

[1] Le manuscrit du *Fihrist* dont M. de Hammer s'est servi est évidemment fort mauvais, et ne lui a pas partout fourni des leçons intelligibles. Néanmoins la commission du Journal asiatique n'a pas hésité à accueillir ce mémoire, d'abord parce que le sujet est fort curieux, et ensuite dans l'espoir de provoquer la recherche d'autres manuscrits du *Fihrist*. (*Note de la Rédaction*).

le moindre scrupule sur les mariages mixtes, se déclarèrent contre.

Le calendrier des fêtes sabéennes offre des rapprochements curieux avec celui des fêtes persanes et chrétiennes; les noms des planètes sont évidemment grecs, ce qui prouve que la religion des habitants de Harran et des districts voisins était un mélange de dogmes asiatiques et de mythologie grecque ou romaine avec des idées gnostiques. Ce qui y est dit des sectaires de la tête, *Asshab-er-râs* اصحاب الرّأس, et qu'on ne doit pas confondre avec les *Asshab-er-ress* اصحاب الرّس du Coran, rappelle la tête baphométique de la doctrine des Templiers, que les premiers docteurs n'avaient prise assurément que dans les aberrations du gnosticisme.

La liturgie des mystères des sabéens, dont l'auteur du *Fihrist* ne donne malheureusement que le commencement et la fin, porte l'empreinte de la vérité, et l'assertion de l'auteur que le traducteur était un homme peu versé dans les lettres arabes, qui se contentait de traduire mot à mot, ne la rend que plus précieuse. Le nom de *Boghdadiens*, que le prêtre fonctionnaire donne à l'assemblée, s'accorde avec la tradition historique connue, qu'à l'endroit où Mamoun bâtit la ville de Bagdad il y avait autrefois un temple consacré à une idole (Bogh)[1]. برخی گویند که بُغ نام صنمی است که مردم آن ولایت معبود خود ساخته بود

Le nom de *Boghdadiens*, c'est-à-dire « dieu donnés », que le prêtre donne à ses coreligionnaires, prouve que cette secte de harraniens ou sabéens, au commencement de l'islam, ne se bornait pas à Harran et à ses environs, mais s'étendait jusqu'à l'endroit où Bagdad remplaça le temple des Boghdadiens, dont la ville prit le nom.

Ainsi, des deux étymologies sur l'origine du nom de

بُغ

Bagdad dont l'une dérive des vignes (*bagh*), et l'autre de l'idole *Bogh*, la seconde est confirmée par ce morceau. Il se pourrait aussi que le pèlerinage des *Yezidis* au tombeau du *cheikh Hadi*, que les voyageurs nomment *Adi* et *Addi*, datât originairement du pèlerinage *kjazi*. Le nom des prêtres, *komorr*, ne se trouve comme tel dans aucun dictionnaire. Il est à regretter que la mauvaise écriture du manuscrit dont cet extrait est tiré ait produit, dans la traduction, tant de lacunes remplies par les traits arabes, tels qu'ils se trouvent sans points dans le manuscrit.

Immédiatement après le chapitre sur les sabéens, vient celui des manichéens, traduit dans le volume LXXXIX des Annales de la littérature de Vienne, dans le compte rendu de l'ouvrage de M. Coldiz sur le système des manichéens, et du traité de M. Ritter sur les *Stupa*, dans lequel il est question de la grotte de Manès.

LE NEUVIÈME LIVRE DU *FIHRIST* SUR LES RELIGIONS.

Premier chapitre. De la secte des Chaldéens nommés sabéens. Exposition de leurs dogmes par Ahmed ben-et-Tayib احمد بن الطّيب, d'après l'ouvrage du *Kindi*. Ils enseignent que le monde est une cause éternelle علة لم تزل, unique, qui n'est point multiple, qui ne participe pas aux qualités des choses créées معلولات. Les hommes de discernement اهل التّمييز en déduisent le dogme de la divinité du monde ربوبيّة et a mission des prophètes pour diriger les hommes, qui doivent tâcher de mériter l'approbation (de Dieu) et se garder de sa colère; les envoyés (prophètes) pro-

mettent à ceux qui obéissent des récompenses éternelles, et menacent ceux qui se révoltent de peines selon la gravité des délits. Il dit ensuite, d'après quelques-unes de leurs origines اوايل, que les âmes seront punies pendant neuf mille périodes دور, et qu'ensuite elles arriveront à la miséricorde de Dieu.

Les plus célèbres de ces envoyés qui ont invité les hommes à reconnaître la vérité de Dieu ont été Erani [1] اراني, Agathodæmon et Hermès. Quelques-uns nomment aussi Solon, qui était le grand-père de Platon du côté de sa mère. Leur mission دعوة (doctrine) est une; leurs institutions سنتهم et leurs lois شرايع ne diffèrent point. Leur *kibla* est la même; ils se tournent tous vers le pôle arctique; ils y cherchent la sagesse, rejettent toute *kibla* qui ne coïncide pas avec le pôle ودفعوا ما ناقض القطب; ils s'appliquent aux quatre excellences de l'âme (vertus cardinales?); ils recherchent les vertus partielles الفضائل الجزية et se gardent des vices partiels (péchés véniels).

Ils disent que les cieux se meuvent d'un mouvement spontané et raisonnable. Ils reconnaissent le devoir de faire la prière trois fois le jour; la première, une demi-heure avant le lever du soleil ou moins encore; elle consiste en huit inclinations ركعات, et trois prosternations سجدات après chaque inclination.

La seconde prière, qui se fait lorsque le soleil

[1] ارا dans le manuscrit de la Bibliothèque impériale.

commence à descendre (à midi), consiste en cinq inclinations, suivies chacune de trois prosternations. La troisième est d'un égal nombre d'inclinations et de prosternations que la seconde, et se fait au coucher du soleil. Les trois prières sont nécessaires à cause des trois *pals* اوتاد, qui sont celui de l'orient, du milieu du ciel (du méridien) et de l'occident.

Quelques-uns d'entre eux regardent comme un devoir la prière du *pal* de la terre. Leurs prières érogatoires, qui répondent au *witr* des moslims, sont au nombre de trois par jour : la première, à la seconde heure du jour; la deuxième, à la neuvième heure, et la troisième, à la troisième heure de la nuit. Ils attachent le plus haut prix aux purifications.

Le jeûne qui leur est imposé comme devoir dure trente jours; il commence le neuvième jour après la pleine lune de mars, et dure les neuf jours suivants; le second commence le neuvième jour après la pleine lune de décembre et dure les sept jours suivants; le troisième commence le 8 février, et est le plus long de tous (treize jours).

Ils diminuent leurs jeûnes jusqu'à seize ou vingt-sept jours. Ils immolent aussi des victimes comme sacrifices au lever des étoiles. Quelques-uns disent que si l'on immole des victimes au nom du créateur البارى, le sacrifice est mauvais ردى, puisque, selon eux, le créateur ne s'occupe que des grandes affaires et abandonne le reste de la direction (des choses

humaines) à des intermédiaires. Ils immolent des vaches, des brebis, des chèvres et d'autres quadrupèdes, excepté ceux qui n'ont point de dents (canines?) Parmi les oiseaux, ils immolent (excepté les pigeons) tous ceux qui n'ont point de griffes. A leurs sacrifices, on ne fait point d'incision dans la trachée gutturale; l'immolation tient immédiatement à la victime et n'en est point séparée [1]. Leurs victimes ordinaires sont des coqs. On ne mange point les victimes, on les brûle. Ils visitent tous les jours les temples. Il y a quatre époques fixées dans le mois pour les sacrifices : le jour de pleine lune, le quart de lune, le dix-septième et le vingt-huitième jours de la lunaison. Leurs fêtes s'appellent *fitr* (fin du jeûne). Il y a d'abord le *fitr* de la semaine, puis le *fitr* du mois, qui s'appelle *fitr* des trente jours; puis le *fitr* de cinq jours; puis le *fitr* de dix-huit jours, qui se célèbre le 26 du mois; la fête de la montagne [2], célébrée le 25 du mois d'octobre; celle de la naissance, le 23 du mois de décembre, et la fête du 29 juillet.

Ils doivent se purifier de toute souillure, et changer d'habits lorsqu'ils ont touché des ordures ou après des pollutions. Ils n'immolent point de victime qui n'ait les poumons sains, de même que le sang. Il est défendu de manger des victimes. Ils mangent tous les animaux qu'ils n'immolent point

[1] التذكية متصلة مع الذبيحة لا انفصال بينهما. Peut-être cela doit-il signifier : « la combustion suit immédiatement l'immolation. »

[2] حمل, sans points diacritiques.

en sacrifice, et qui ont des dents (canines?) dans les mâchoires (اللحيين), comme les cochons, les chiens, les ânes, et parmi les oiseaux, excepté le pigeon, tous ceux qui ont des griffes, et toutes les plantes, excepté des choux et de l'ail; quelques-uns ajoutent à ce qui est défendu les fèves, le *konnebit*[1], les choux-fleurs et les lentilles.

Ils poussent jusqu'à l'excès l'aversion pour le chameau, au point qu'ils disent que celui qui marche sous la bride du chameau (le chamelier) en contracte l'infamie. Ils se mettent en garde contre les maladies qui se manifestent sur le corps, comme la lèpre et d'autres maladies extérieures. Ils ont renoncé à la circoncision, et à tout ce qui n'est pas dicté par la nature. Leurs mariages sont confirmés par des témoins, mais le mariage entre parents est interdit. Les devoirs des maris et des femmes sont les mêmes, et le divorce ne se fait que lorsque les preuves d'une conduite vicieuse sont établies : la femme divorcée ne peut reprendre le même mari. Ils ne prennent point deux femmes, et ne couchent avec elles que dans l'intention de procréer des enfants.

Chez eux, les récompenses et les peines sont communes aux deux époux et ne sont point diffé-

[1] Dans le Dictionnaire de Freytag il ne se trouve, à ce mot, que la citation : *Vocab. Nabath.* cod. Lugd. 124; mais le *Kamous*, édit. de Constantinople, t. II, p. 50, dit que ce mot désigne un gros chou, probablement le chou-fleur nommé, en turc, *karnebit*; il est vrai que le *Kamous* parle immédiatement après de cette dernière espèce sous le nom de *kernob*.

rées jusqu'à un terme connu [1]. Ils disent que l'âme du prophète est affranchie de tout ce qui est vil, et son corps prémuni contre tous les malheurs. Le prophète est parfait en toutes choses; sa demande est exaucée en tous les points; ses prières pour faire descendre la pluie ou détourner les malheurs des plantes et des animaux sont exaucées. La doctrine qu'il professe (مذهب) est celle de faire du bien à tout le monde. Les Chaldéens parlent des matières primitives هيولى, des éléments, de la forme, du néant, du temps, de l'espace, du mouvement, d'après ce qu'Aristote en enseigne dans son livre Περὶ ἀκροασέως[2]. Ils disent du ciel que c'est une cinquième nature qui n'est point composée de quatre éléments, qui ne s'anéantit point et ne se corrompt point, comme Aristote le dit dans son livre du ciel. Quant aux quatre natures (les éléments), leur corruption et leur origine, ils tiennent à ce qu'Aristote en dit dans son livre de la génération et de la destruction [2].

Ils suivent de même son opinion sur les météores, d'après ce qu'il en dit dans son livre sur les météores. Quant à l'âme, ils enseignent que c'est une substance sans corps, qui n'est point assujettie aux inconvénients inhérents aux corps, comme Aristote l'enseigne dans son livre sur l'âme. Ils parlent des

[1] وليس يؤخر ذلك عندهم الى اجل معلوم

[2] في سمع الكيان, communément nommé كتاب السماع.

[2] Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

songes véridiques, des sens et des objets saisis par les sens, comme Aristote en parle dans son livre des sens et du sensible. Ils enseignent que Dieu n'est point affecté par des qualités, et qu'il n'est pas permis de lui souhaiter du bien qui ne l'atteint point, comme مولود سموس le dit dans son livre de physique كما قال في كتاب فسطاط فوسيقا. Ils parlent des démonstrations des choses d'après le livre des sciences analytiques d'Aristote. Le *Kindi* dit qu'il a vu le livre lu par ces gens, qui est celui de Hermès sur l'unité توحيد, écrit pour son fils, pour le convaincre de l'unité, au sujet de laquelle les philosophes se fatiguent l'esprit sans la comprendre.

UN AUTRE RÉCIT SUR LEURS AFFAIRES.

Ebou Yousouf Ischa el-Kathii يوسف ايشع القطيعي le chrétien raconte, dans son livre intitulé كشف عن مذاهب الحرانيين *Révélation des sectes des Harraniens*, connus de nos jours sous le nom de sabéens, que Mamoun, vers la fin de son règne, avait formé le projet d'une expédition contre le pays des Grecs, et qu'il fut rencontré par une assemblée de Harraniens dont le costume était le suivant : ils portaient des robes persanes (قبا *καβάδια*) les cheveux longs à la manière de Cora, le père de Sinan ben-Thabit. Mamoun, choqué de leur accoutrement, leur demanda : « Quels sujets êtes-vous ? » Ils répondirent : « Nous sommes des Harraniens. — Vous êtes donc « des chrétiens ? » dit Mamoun. Ils répondirent que

non. — « Des juifs? — Non. — Des mages? « — Non. — Avez-vous donc des saintes écri- « tures et des prophètes? » Ils bredouillèrent جمجموا dans leur réponse, et Mamoun leur dit : « Vous êtes « donc des mécréants زنادقة, adorateurs des idoles « et sectateurs de la tête أصحاب الرّأس[1] qui ont paru « dans le temps de Rechid, mon père? Il est permis « de verser votre sang, et vous n'êtes pas des sujets « réguliers ذمّة. » Ils dirent : « Nous payons la capi- « tation. » Mamoun répliqua : « La capitation n'est « payée que par ceux parmi les adversaires de l'islam, « qui ont des écritures saintes et qui sont mentionnés « dans le livre de Dieu, et auxquels les moslims « ont accordé la paix. Vous n'êtes point de cette « classe. Maintenant, choisissez l'un des deux : em- « brassez l'islam ou une des autres religions dont « Dieu fait mention dans le Coran, ou je vous exter- « minerai jusqu'au dernier. Je vous donne le temps « jusqu'à mon retour : entrez dans l'islam ou dans « l'une des religions mentionnées dans le Coran (le « judaïsme, le christianisme et le sabéisme), sinon « je donnerai l'ordre de vous exterminer. » Mamoun continua sa route vers le pays des Grecs. Ils changèrent alors leur costume; ils coupèrent leurs cheveux, et renoncèrent aux robes persanes; la plupart se firent chrétiens et se revêtirent des cein-

[1] On verra plus bas que ce ne sont point, comme on pourrait du reste le croire, les *Ashab-er-res* du Coran, mais des sectaires dont le culte d'une tête rappelle le culte de la tête baphométique des Templiers.

tures (portées alors par ceux-ci); une partie embrassa l'islamisme, mais une partie resta comme ils étaient auparavant. Ils s'inquiétèrent jusqu'à ce qu'un cheikh des environs de Harran, un docteur de la loi فقيه, leur dit : « J'ai trouvé un expédient pour « vous sauver de l'extermination dont vous êtes me« nacés. » Ils lui portèrent alors une grande partie du trésor qu'ils avaient accumulé depuis le règne de Haroun Rechid, pour le cas d'événements fâcheux. Je vais te dire (ô lecteur, que Dieu te soit propice!) la cause de ceci. Le docteur de la loi leur dit : « Quand Mamoun retournera de son expé« dition, dites-lui : Nous sommes des sabéens; c'est « une des religions dont Dieu fait mention dans le « Coran. » Ils suivirent son conseil et furent sauvés. Mamoun mourut à Bedendon. Ils ont porté depuis ce temps le nom de Sabéens, quoique à Harran et aux environs il n'y eût point de Sabéens auparavant.

A la nouvelle de la mort de Mamoun, la plupart de ceux qui s'étaient faits chrétiens apostasièrent et redevinrent Harraniens; ils laissèrent flotter leurs cheveux, ainsi qu'ils le faisaient avant d'avoir été menacés par Haroun. Mais les musulmans les empêchèrent de porter des robes persanes (*cabadia*), puisque c'est un habillement du diable. Ceux qui s'étaient fait moslims n'osèrent apostasier, crainte d'être tués; ils restèrent musulmans, mais ils épousèrent des femmes harraniennes : ils élevèrent les garçons dans la foi de l'islam et les filles dans celle

de leurs mères. Tels sont les habitants des deux villages ترعون وسلمشن de Teraun et Selmechin, qui sont deux grands et célèbres villages près de Harran. Il y a à peu près vingt-cinq ans que cela continuait encore, lorsque deux cheikhs connus sous les noms d'*Ebi-Zeraret* أبي زرارة et *Ebi-Aaroubet* أبي عروبة, tous les deux docteurs de la loi, d'accord avec les autres cheikhs habitants de Harran et les autres docteurs de la loi, s'en mêlèrent en faisant la police احتسبوا, et les empêchèrent d'épouser des femmes harraniennes, c'est-à-dire des sabéennes. Ils dirent : « Il « n'est point permis aux musulmans de les épouser, « puisqu'ils n'ont point de saintes écritures. » Il y a aux environs de Harran beaucoup d'endroits dont une partie des habitants est encore aujourd'hui dans la même croyance, comme sous le règne de Mamoun. Quelques-uns sont musulmans, quelques-uns chrétiens, et d'autres se sont faits chrétiens de musulmans qu'ils étaient, comme les *Beni-Eblouth* بنى ابلوط, les *Beni-Kaithran?* بنى معطران (sans points) et d'autres aux environs de Harran.

DÉTAILS SUR LE *RAS* رأس (LA TÊTE).

L'auteur ci-dessus mentionné dit que, d'après l'opinion de ces sectaires, la tête de l'homme est de forme mercuriale. Lorsqu'ils rencontrent un homme dont la tête est de forme parfaitement mercuriale (?), ils procèdent à différentes choses; ils le font asseoir pendant longtemps dans de l'huile et dans du borax,

jusqu'à ce que ses jointures s'amollissent au point que lorsqu'on veut lui ôter la tête, cela se fait en la tirant, sans qu'on ait besoin de l'immoler. De là vient le vieux proverbe : « Tel est dans de l'huile », c'est-à-dire dans des angoisses. Ils font ce sacrifice tous les ans, lorsque le mercure est dans son brillant. Ils croient que l'âme humaine vient de la planète Mercure à cette fête et parle par sa langue, et donne des avis et des réponses aux questions qui lui sont adressées. Ils croient que l'âme de l'homme se rapproche plus de la nature de Mercure que celle de tous les autres animaux, et qu'elle lui est plus proche que toutes les autres âmes par la faculté du langage et du discernement. C'est pourquoi ils honorent cette tête et la révèrent avant qu'elle soit séparée du corps et après, et le corps reste aussi longtemps en honneur après que la tête en a été séparée. Ils ont un livre nommé الحاوي, rempli de diagrammes, de formules de conjurations, de nœuds, de figures des appendices des différents membres d'animaux, comme le cochon, l'âne, le corbeau et d'autres; de fumigations, de figures des animaux à graver sur les cachets qui sont bons à différentes connaissances. J'en ai vu un grand nombre gravé sur des anneaux et cachets, et je leur en ai demandé l'origine : ils croient qu'ils proviennent des tombeaux de leurs défunts.

COPIE DE CE QUE J'AI LU ÉCRIT DE LA MAIN D'EBI-SAÏD WEHEB BEN-IBRAHIM LE CHRÉTIEN.

Le premier jour de la semaine est consacré au Soleil, dont le nom est *Apolion;* le second jour de la semaine est consacré à la Lune, dont le nom est *Selini;* le troisième jour de la semaine est consacré à Mars, dont le nom est *Aris* (Ἄρης); le quatrième jour de la semaine est consacré à Mercure, dont le nom est *Nabik?* نابق; le cinquième jour de la semaine est consacré à Jupiter, sous le nom de *Baal;* le sixième jour de la semaine est consacré à Vénus, dont le nom est *Balti* (Βάαλτις); le septième jour de la semaine est consacré à Saturne, dont le nom est *Chronos* قرنس.

NOTICE SUR LEURS FÊTES.

Ils commencent leur année par le mois d'avril. Aux trois premiers jours de ce mois, ils adressent des prières à la déesse de ce mois, qui est Vénus; ils fréquentent les temples en foule, immolent des victimes et brûlent des animaux vivants. Au 6 d'avril ils immolent un chameau à leur dieu Lunus, et le mangent vers la fin du jour. Ce jour-là est célébrée la fête des sept dieux, démons, génies et esprits; ils brûlent sept brebis en honneur des sept dieux, une brebis en honneur du seigneur des aveugles, une brebis aux démons. Le 15 d'avril, ils célèbrent le mystère du nord et le sacrifice des victimes et

des holocaustes : ils mangent et boivent. Le 20, ils sortent au couvent de Kiadi, qui est à la porte de Harran nommée *Fondac de l'huile;* ils immolent un *zebrakh* زبراخ, c'est-à-dire un jeune taureau à Saturne, un autre à Mars, qui est le dieu des aveugles, un autre à la Lune (Lunus). Ils immolent ensuite sept brebis aux sept dieux, une au dieu des génies (*djinn*) et une au dieu des heures. Ils brûlent beaucoup de fruits et de poulets. Le 28, ils se rendent au couvent qui se trouve au village Sebeti, situé devant l'une des portes de Harran, nommée la *Porte da mirage* باب آلسّراب; ils immolent un grand taureau à leur dieu Hermès, et sept brebis aux sept dieux, au dieu des génies et au dieu des heures. Ils mangent et boivent, mais ils ne brûlent pas d'animaux ce jour-là. Le premier jour du mois de mai ils font le sacrifice du mystère du nord et du soleil, sentent des roses et mangent et boivent. Le 2, ils célèbrent la fête d'Ibn es-sellem et de سدواد; ils dressent des tables couvertes des prémices des fruits et de confitures, dont ils mangent et boivent. Le 27 du mois de juin, ils célèbrent le mystère du nord en honneur de leur dieu, qui surveille le vol des flèches. Ils dressent une table sur laquelle ils font sept parts pour les sept dieux. Le *komorr* apporte un arc sur lequel il met une flèche sur laquelle il y a un بوصين faisceau allumé par le haut. C'est un bois qui croît dans le terroir de Harran, et qui brûle comme une chandelle.

Le *komorr* lance douze flèches; puis il marche sur ses mains et sur ses pieds, comme un chien, jusqu'à ce que les flèches soient rendues. Il répète ceci quinze fois. Il prend augure de l'extinction des flèches, tâchant que le *boussin* بوصين ne s'éteigne pas, auquel cas la fête ne serait pas agréée; mais quand il ne s'éteint pas, la fête est agréée.

A la mi-juillet se célèbre la fête des pleureuses, c'est-à-dire des femmes qui pleurent leur dieu *Tamous* (Adonis) tué. Elles concassent les os (de la victime) dans le moulin et en jettent la farine au vent. Les femmes ne mangent ce jour-là rien qui soit sorti du moulin, mais bien de l'oseille, des dattes, des raisins secs et des choses semblables. Au 27e jour les hommes offrent des sacrifices aux génies, aux démons et aux dieux; ils font des gâteaux de farine avec des raisins secs, des noix pelées, et sacrifient neuf brebis à Haman, le père des dieux. Chaque homme reçoit ce jour-là deux dirhems. Ils mangent et boivent.

Au 8e jour d'août ils pressent le vin, auquel ils donnent différents noms. Ils consacrent ce jour-là aux dieux les garçons nouveau-nés. Ils prennent de la chair, la pétrissent avec du pain blanc, du safran, du nard, des girofles, des olives, et en font de petits disques, qui sont rôtis dans un four en fer. Les femmes esclaves, les fils d'esclaves et ceux qui sont mutilés مخبون [1] n'assistent point à ce

[1] Il faut lire probablement مجنون, c'est-à-dire «aliéné d'esprit.»

sacrifice; il n'est accompli que par trois *komorris*. Ce qui reste des os, nerfs, muscles, est brûlé par les *komorris* comme sacrifice aux dieux. Au 3 de septembre ils cuisent ce qu'ils ont ramassé pour les mystères du Nord et le chef des génies, qui est le plus grand des dieux. Ils jettent dans l'eau qui cuit les prémices des fruits, de la cire, des pistaches, des olives, de la canne à sucre et du *schatredje* شطرج. Ils le font rasseoir avant le lever du soleil et s'en oignent le corps comme des magiciens. Ils immolent ce jour-là huit brebis, sept aux sept dieux et la huitième au dieu du Nord. Ils mangent ensemble, et chacun boit sept tasses de vin. Le chef reçoit de chacun deux drachmes pour le trésor public. Le 26 de ce mois ils sortent vers la montagne, en l'honneur de la rencontre du soleil, de Saturne et de Vénus. Ils brûlent huit poulets, deux vieux coqs et huit brebis, au seigneur de la nature. Le prêtre prend un vieux coq ou poulet, lie sous ses ailes un faisceau بوصين allumé des deux côtés, et envoie les poulets au seigneur de la nature. Si les poulets sont brûlés entièrement, son vœu est agréé; mais si le faisceau (la mèche) s'éteint avant que les poulets soient brûlés, son vœu n'est point agréé du seigneur de la nature. Aux jours des 27 et 28 ils célèbrent encore des mystères, des sacrifices et des holocaustes, en l'honneur du seigneur de la nature, des démons et des génies qu'il gouverne. A la mi-octobre ils brûlent des mets pour les morts. Chacun d'eux achète ce qu'il trouve au

marché, de toutes sortes de viandes, de fruits frais et séchés. Ils en cuisent différents mets et confitures, et brûlent le tout cette nuit pour les défunts. Avec ces mets, ils brûlent aussi l'os de la cuisse du chameau, et l'exposent aux chiens pour que ceux-ci n'aboient point après leurs maisons. Ils mettent aussi, pour leurs défunts, du vin au feu, pour que ceux-ci en boivent, comme ils doivent manger des mets brûlés. Au 21 novembre ils commencent à jeûner pendant neuf jours, de sorte que le jeûne est terminé le 29, en l'honneur du dieu de la nature. Ils cuisent chaque nuit du pain tendre auquel ils mêlent de l'orge, de la paille, du lait, du myrte frais, versent de l'huile dessus, et l'exposent dans leur demeure, et s'adressent aux puissances de la nature en disant : « Voici du pain pour vos chiens, « de l'orge et de la paille pour vos bêtes de somme, « de l'huile pour vos lampes, du myrte pour en « tresser des couronnes. Entrez avec salut! Sortez « avec salut! Laissez à nous et à nos enfants une « bonne récompense اجرة حسنة. » Au 4 du mois de décembre ils dressent un dôme قبّة nommé *khidhr* en l'honneur de *Baaltis*, qui est Vénus, la déesse de مرها (sans points); ils l'appellent *la noire* (Vénus Mélanis). Ils dressent ce dôme sur la pierre du maître-autel (*mihrab*), et ils y attachent différents fruits, des herbes odorantes, des roses rouges séchées, de petites citrouilles دستنبویه, et tout ce qu'ils trouvent en fruits secs et frais. Ils immolent

des victimes de tous les animaux qu'ils peuvent se procurer, soit quadrupèdes, soit oiseaux, devant ce dôme, et ils disent : « Ce sont les victimes de notre « déesse Baaltis, qui est Vénus. » Ils font cela pendant sept jours, et brûlent aussi pendant sept jours beaucoup d'animaux aux déesses voilées, éloignées, الناسعه, germinantes, et aux plantes du Seigneur (Mar).

A trente jours de là est le commencement du mois du chef des louanges ريس آلحمد. Ce jour-là le komorr s'assied sur une chaise élevée, sur laquelle il monte par neuf degrés; il prend en main un bâton de tamarin, avec lequel il passe dans les rangs et frappe chacun de trois, cinq ou sept coups. Il leur adresse ensuite un discours (*khoutbet*), dans lequel il souhaite à la communauté longue vie, nombreuse progéniture, élévation sur tous les peuples, et le retour des jours de leur ancien empire, avec la ruine des mosquées, des églises et du marché où l'on vend les femmes. A la place de ce marché étaient autrefois leurs idoles, que les empereurs grecs ont renversées lorsqu'ils y introduisirent le christianisme. Il leur souhaite l'établissement de la religion des branches غارز, qui consistait dans les choses que nous avons décrites. Il descend ensuite de la chaire; tous mangent des victimes et boivent. Le chef prend ce jour-là, de chaque homme, deux dirhems pour le trésor public. Au 24 décembre est la fête de la naissance de l'esprit,

qui est *Lunus*. Ils célèbrent les mystères du Nord, immolent des victimes et brûlent quatre-vingts animaux, soit quadrupèdes, soit oiseaux; ils mangent et boivent, et allument des *dazi*, c'est-à-dire des torches de pin, en l'honneur des dieux et des déesses. Au mois de février, ils jeûnent sept jours, à commencer du neuvième du mois. Le jeûne est consacré au soleil, qui est le grand seigneur, le seigneur bienfaisant. Ils mangent ce jour-là un peu de graisse, mais s'abstiennent de vin. Dans ce mois ils n'adressent de prières qu'au Nord, aux génies et aux démons. Au mois de mars, ils jeûnent trois jours, à commencer du 8, en l'honneur du dieu *Lunus*. Au 20 du mois, le chef (*reis*) distribue du pain à la communauté, en l'honneur du dieu Aris (Ἄρης), qui est Mars. Au 30 est le commencement du mois des dattes, qui est la fête du mariage des dieux et des déesses. On distribue des dattes, on met du *kohol* aux yeux, et ils invoquent le trône *mikhad* مخاد, qui est le trône de leurs chefs. Ils mangent la nuit sept dattes, au nom des sept dieux, du pain et du sel, au nom du dieu qui garde les entrailles بطون, et le chef perçoit de chaque homme deux dirhems pour le trésor public. Au 27e jour de chaque mois, c'est-à-dire la veille de la nouvelle lune, ils vont à leur couvent nommé le couvent de *Cadi*, où ils immolent des victimes et brûlent des holocaustes en l'honneur de leur lune. Ils mangent et boivent. Au 28 ils se rendent au dôme de la Récompense, قبة الاجرة, ils

y immolent des victimes et brûlent des brebis, des coqs et des poulets en l'honneur d'Hermès, qui est Mercure.

Lorsqu'ils font de grands sacrifices, comme de taureaux ou d'agneaux, ils les arrosent de vin tant qu'ils sont encore vivants. S'ils se débattent, ils disent que ce sacrifice sera agréé, et si les victimes ne se débattent point, ils disent que Dieu, en colère, n'acceptera pas ces vœux. Leur manière d'immoler les animaux, quels qu'ils soient, est de leur couper la tête d'abord; puis ils observent le mouvement des yeux et le tressaillement des membres : ils en tirent des augures et des prédictions pour les choses futures. Quand ils immolent de grands animaux, comme des vaches, des brebis ou des coqs, ils y attachent des croix et des chaînes, et tous ensemble traînent la victime de tous les côtés vers le feu. C'est chez eux le grand sacrifice, consacré à tous les dieux et à toutes les déesses. Ils disent que les sept planètes sont présidées par autant de dieux et de déesses, qui s'aiment et se marient, d'où résultent les jours heureux et malheureux.

Voici le dernier extrait que nous avons pris d'Ebi-Saïd-Weheb et d'autres écrits sur les affaires des Chaldéens.

Les dieux des Harraniens sont :

Le Seigneur des dieux, le Seigneur aveugle, qui est Mars, رو حاسو سرا لحر الطاسل صغرمل سل الوبار صارح اسب دات صاق الرمع موسطر الح المحد العغر, sorti de leur ventre حساب; la Persane leur mère,

التى كان لربا سنة لزواج شهربره, avec lesquels elle s'achemina vers le rivage de la mer البل احرورم ربسم, qui a tué Nemour, de la déesse Baaltis, préposée à la garde de Maares معرى et des choses défendues, dont personne n'ose approcher qu'en offrant des sacrifices, et dont les femmes enceintes n'approchent jamais.

Au nombre de leurs dieux est aussi l'idole de l'eau, qui est tombée parmi les dieux aux jours اسطر et طربسعوس. Il s'enfuit, à ce qu'ils croient, vers l'Inde. Ils allèrent à sa recherche et le prièrent de revenir parmi eux; ce qu'il fit en leur disant: « Je ne retournerai plus à Harran, mais je demeu-« rerai dorénavant *ici;* » ce qui veut dire, en syriaque, كاڡا *Kiasa*, qui est le nom de l'endroit ci-devant nommé près de Harran. C'est pourquoi, le 28 avril, les hommes et les femmes sortent de Harran pour attendre à Kiasa l'arrivée de l'idole de l'eau.

DE QUELQUES-UNS DE LEURS USAGES.

Ils gardent l'aile gauche des poulets portés dans la maison des dieux, et la suspendent au cou des garçons, aux colliers des femmes et au milieu des scapulaires حمايل. Ils croient que c'est un grand préservatif. Des gens véridiques ثقة disent qu'ils avaient anciennement des jours froids, nommés (de la vieille femme) et qu'ils les ont innovés. Je ne sais s'ils les tiennent aujourd'hui. Il y a parmi eux

une secte, nommée الروفس, dont les femmes ne s'habillent et ne s'ornent point, c'est-à-dire qu'elles ne portent point de pantoufles rouges. Elles apportent tous les ans des cochons à leurs dieux, et elles mangent ce jour-là tout ce qui leur tombe de porc sous la main. Les femmes d'une autre secte tondent leur tête avec une poudre corrosive (*nouret*) lorsqu'elles se marient.

HISTOIRE DES CHEFS DES SABÉENS.

Les Harraniens assis sur le siége du primat, dans le temps de l'islam, à commencer du règne d'Abdal-Melik, sont les suivants :

1° ثابت بن احوسا رأس Sabit, fils d'Ahosa, chef, vingt-quatre ans;

2° ثابت بن طيون Sabit ben-Tayoun, six ans;

3° ثابت بن قرشا رأس Sabit ben-Karscha, chef, dix-sept ans;

4° ثابت بن ايليا رأس Sabit ben-Ilia, chef, vingt ans;

5° قره بن ثابت بن ايليا رأس Kora ben-Sabit ben-Ilia, chef, vingt et un ans;

6° جابر بن قره بن ثابت Dschabir ben-Kora ben-Sabit, dix ans;

7° سنان بن جابر بن قره Sinan ben-Dschabir ben-Kora, chef, neuf ans;

8° عروس بن طيبا رأس Amrous ben-Thaiba, chef, dix-sept ans;

9° ميخال بن اهر بن تعرا Michel ben-Eher ben-Tahrâ, chef, treize ans;

10° تقين بن قصدوبا Takin ben-Kassduba, cinquante ans;

11° مغلس بن طيبا Moghlis ben-Thaïba, chef, cinq ans;

12° عثمان بن مالى Osman ben-Mali, chef, vingt-quatre ans;

13° قره بن الاشتر Kora ben-el-Uschtur, chef, neuf ans;

14° القسم بن القوقاى El-Kasem ben-el-Kokayi, chef, neuf ans. Celui-ci vécut d'abord à Samaria et retourna après en Perse, quatre ans.

15° قسطاس بن يحيى بن زونق Costas ben Yahya ben-Sonak, quarante-deux ans.

Après ceux-ci, aucun ne fut assis sur le trône كرسى; mais ils reconnurent pour chef Saad-Khairan et Hekim ben-Yahya, fils de Heraclès.

AUTRES DÉTAILS SUR EUX.

J'ai un cahier, obtenu de l'un de leurs interprètes, qui renferme leurs cinq mystères (sacrements) ou prières sacrées. Il manque une feuille au commencement du volume. A la fin se trouvent les mots suivants, avec les paroles du traducteur: كالحرون فى القطيع والعجل فى الباقر وكحب آية الرجال المعرسين « Comme l'amour des hommes enchanteurs « envoyés dans la maison des Boghdadins. Notre

«seigneur est le vengeur, et nous nous en réjouis-«sons[1].»

Le second mystère est le mystère des diables et des idoles. Le devin كاهن dit à l'un des garçons : «Est-ce que je ne t'ai pas rendu ce que tu m'as «donné? Est-ce que tu m'en a remis? — Je te l'ai «remis.» Le devin répond : «Nous le porterons aux «chiens, aux corbeaux, aux fourmis.» Le garçon réplique : «Qu'est-ce que tu porteras contre nous «aux chiens, aux corbeaux, aux fourmis?» La réponse est : «Ils sont nos frères, et Dieu est ven-«geur قاهر, et nous nous en réjouissons.» La fin du second mystère se dit aussi de la manière suivante : «Comme les agneaux parmi les brebis, «comme les veaux parmi les vaches, comme la «sagacité des sots parmi ceux qui entrent dans la «maison des Boghdadiens, la maison du vengeur; «et nous nous en réjouissons.»

Au commencement du troisième mystère le prêtre dit : «Vous êtes les fils des Boghdadiens,» c'est-à-dire de la parole et du regard. Celui que cela regarde répond, et les autres gardent le silence. La fin du troisième mystère est : «Vous serez purifiés «comme les agneaux parmi les brebis, comme les «veaux parmi les vaches, comme la nouvelle in-«vention des hommes qui fréquentent la maison «des Boghdadiens. Notre seigneur est le vengeur, et «nous nous en réjouissons.»

Au commencement du quatrième mystère le

[1] Je ne saisis point le sens de ces paroles.

devin dit : « O fils des Boghdadiens! écoutez. » On répond derrière lui : « Comme il se tait, nous nous « taisons. Il crie alors : « Soyez taciturnes; » et ils répondent : « Nous écoutons. » La fin du quatrième mystère est : « Ceux qui fréquentent la maison des « Boghdadiens. Notre seigneur est le vengeur, et nous « nous en réjouissons. »

Au commencement du cinquième mystère le prêtre dit : « O fils des Boghdadiens! écoutez. » Ils répondent : « Nous y consentons. » Le prêtre dit : « Soyez taciturnes. » Ils répondent : « Nous écoutons « et nous commençons. Et je dis je ne sais point, « et je ne reste pas court (ou bien il n'est point de « plus court, de plus savant et de plus succinct). » La fin du cinquième mystère est : « Nous nous tour-« nons vers la maison des Boghdadiens. Notre Dieu « est le vengeur, et nous nous en réjouissons. »

L'auteur du livre dit que le nombre des sentences que les prêtres récitent à la maison, pendant les sept jours (de la fête), est de vingt-deux. Ils les déclament et les chantent. Les garçons qui sont admis à entrer dans la maison (des dieux) pendant les sept jours mangent et boivent, mais n'osent regarder les femmes pendant ce temps. Ils boivent dans sept coupes, qu'ils appellent لسورا. Ils mettent un peu de ce vin à leurs yeux; et, avant qu'ils prononcent la moindre parole, ils mangent du pain, du sel et des poulets dans des coupes. Au septième jour, ils ne mangent que vers le soir. Dans cette maison sainte, il y a aussi du vin déposé dans un

coin qu'ils appellent *faa* فاع. Ils disent à leur chef (لرئيسهم لحديسهم) : « Lisez ce qui est innové, ô « grand ! » Il répond : « Afin que vous soyez remplis » (لتملا الاجانة مسطيرًا). Ceci est le septième mystère invincible.

Mohammed ben-Ishac, le traducteur de ces cinq mystères, était un homme qui parlait mal et était peu versé dans l'arabe; il a voulu rendre ces manuscrits avec toute la fidélité possible, et, sans approfondir le vrai sens des mots, il s'est contenté de les rendre verbalement. Lorsque Ibrahim ben-Hamad ben-Ishac, le juge, fut chargé de l'administration de Harran, il fit l'acquisition d'un livre syriaque de leurs sectes et de leurs prières. Il trouva un homme, savant dans les lettres arabes et syriaques, qui lui en fit la traduction, sans en rien omettre et sans y rien ajouter. Ce livre se trouve assez souvent entre les mains des hommes. Haroun ben-Ibrahim le porta à Ebil-Hasan-Ali ben-Isa. Dans ce livre tout leur système est exposé.

ANANDA-LAHARI,

Ou l'Onde de la béatitude, hymne à Parvatî, attribué à Çağkara Atcharya, traduit en français.

AVERTISSEMENT.

L'*Ânanda-laharî*, ou l'Onde de la béatitude, hymne à Parvatî, attribué au célèbre Çağkara Atcharya, fut imprimé à Calcutta, l'an 1824, en caractères bengalis, avec le commentaire en langue bengalie du pandit Rama Tchandra Vidya-alağkara. Cette édition est épuisée depuis quelque temps.

L'hymne à Parvatî est en très-grande vogue dans l'Inde : ce qui fait présumer qu'il exprime la pensée religieuse d'un grand nombre d'Indiens; cette composition doit en même temps ne pas paraître indigne de la renommée du maître auquel elle est généralement attribuée; au reste, elle semble appartenir à une époque remarquable de l'Hinduisme.

C'est pourquoi j'espère ne pas être désapprouvé par les indianistes en réimprimant ici le texte de cet ouvrage qu'on ne peut plus se procurer et qui, d'ailleurs, ne consiste qu'en 102 çlokas. Quoique pour cet effet je n'aie eu à ma disposition qu'une copie faite sur l'édition de Calcutta, j'ai assez de confiance dans l'habileté de la personne qui l'a exécutée pour croire que cette copie reproduit fidèlement le texte de l'édition citée.

Quant à la traduction littérale que j'ai placée après le texte sanscrit, je dois regretter de n'avoir pas pu profiter du commentaire dont j'ai fait mention; et, bien que je n'aie négligé aucun des moyens en mon pouvoir pour rendre fidèle l'in-

terprétation de ce petit ouvrage, telles étaient les difficultés à surmonter, soit à cause de l'obscurité du sujet, soit par suite de l'incertitude des leçons, que je ne saurais nullement me flatter d'avoir trouvé le véritable sens de plus d'un passage.

J'ai ajouté à ma traduction quelques observations générales relatives à l'auteur supposé de l'Ananda-Lahari, et, après avoir analysé ce poëme, je l'ai comparé rapidement avec quelques hymnes védiques et avec d'autres ouvrages attribués à Çağkara. J'ai terminé par un petit nombre de rapprochements que m'ont fournis quelques anciens hymnes et la mythologie des peuples occidentaux.

A. Troyer.

I.

ANANDA-LAHARI.

(Texte.)

श्री शङ्कराचार्य निर्व कृता आनन्द लहरी [1]

शिवः शक्त्या यक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुं
न चेद् एवं देवो न खलु कुशल स्पन्दितुम् अपि।
अतस् त्वाम् आराध्यां हरिहरविरिंच्य् आदिभिर् अपि
प्रणतं स्तोतुं वा कथम् अकृतपुण्यः प्रभवति ॥१॥

[1] Sur la manière dont sont espacés les mots du texte, voyez le Nouveau Journal asiatique, tome XVI, mois de décembre 1835, pag. 545-559.

तनीयांसं पांशुं तवचरणपङ्केरुहभवं
विरिंचिः संचिन्वन् विरचयति लोकान् अविकलं।
वहति एनं शौरिः कथम् अपि सहस्रेण शिरसा
हरः संक्षुभ्य एनं भजति भसितोद्धूलनविधिं ॥२॥
अविद्यानाम् अन्तस्तिमिरमिहिरोद्दीपनकरी
जडानां चैतन्यस्तवकमकरन्दश्रुतिशिरा।
दरिद्रानां चिन्तमणिगुणनिका जन्मजलधौ
निमग्नानां दंष्ट्रा मुररिपुवराहस्य भवती ॥३॥
त्वद् अन्यः पाणिभ्याम् अभयवरदो दैवतगणाम्
त्वम् एक न एव असि प्रकटितवराभीत्य् अभिनया।
भयात् त्रातुं दातुं फलम् अपि च वांछा समधिकं
शरण्ये लोकानां तव हि चरणौ एव निपुणौ ॥४॥
हरिस् त्वाम् आराध्य प्रणतजनसौभाग्यजननीं
पुरा नारी भूत्वा स्मररिपुम् अपि क्षोभम् अनयत्।
स्मरो ऽपि त्वां नत्वा रतिनयनलेह्येन वपुषा
मुनीनाम् अपि अन्तः प्रभवति हि मोहाय महताम् ॥५॥
धनुःपौष्पं मौर्वी मधुकरमयी पंच विशिखा
वसन्तः सामन्तो मलयमरुद आयोधनरथः।
तथा अपि एकः सर्वं हिमगिरिसुते काम् अपि कृपाम्
अपाङ्गात् ते लब्ध्वा जगद् इदम् अनङ्गो विजयते ॥६॥

क्वणत्काञ्चीदामा करिकलभकुम्भस्तनभरा
परिक्षीणा मध्ये परिणतशरच्चन्द्रवदना ।
धनुर्बाणान् पाशं सृणिम् अपि दधाना करतलैः
पुरस्ताद् आस्तां नः पुरमथितु राहो पुरुषिका ॥ ७ ॥
सुधासिन्धोर् मध्ये सुरविटपिवाटीपरिवृते
मणिद्वीपे नीपोपवनवति चिन्तामणिगृहे ।
शिव आकारे मञ्चे परमशिवपर्यङ्कनिलयाम्
भजन्ति त्वां धन्याः कतिचन चिद् आनन्दलहरीं ॥ ८ ॥
महीं मूल आधारे कम् अपि मणिपूरे हुतवहं
स्थितं स्वाधिष्ठाने हृदि मरुतम् आकाशम् उपरि ।
मनो ऽपि भ्रूमध्ये सकलम् अपि भित्वा कुलपथं
सहस्रारे पद्मे सह रहसि पत्या विहरसि ॥ ९ ॥
सुधाधारासारैश् चरणयुगलान्तर्विगलितैः
प्रपञ्चं सिञ्चन्ती पुनर् अपि रस आम्नायमहसा ॥
अवाप्य स्वां भूमिं भुजगनिभम् अध्युष्ट वलयं
स्वम् आत्मानं कृत्वा स्वपिषि कुलकुण्डे कुहरिणि ॥ १० ॥
चतुर्भिः श्रीकण्ठैः शिवयुवतिभिः पञ्चभिर् अधः
प्रभिन्नाभिः शम्भोर् नवभिर् इति मूलप्रकृतिभिः ।
त्रयश् चत्वारिंशद् वसुदलकलाश्रत्रिवलय-
त्रिरेखाभिः सार्द्धं तव भवनकोणाः परिणताः ॥ ११ ।

त्वद् ईयं सौन्दर्यं तुहिनगिरिकन्ये तुलयितुं
कवीन्द्राः कल्पन्ते कथम् अपि विरिंचि प्रभृतयः।
यद् आलोक्य औत्सुक्याद् अमरललना यान्ति सहसा
तपोभिर् दुष्प्रापाम् अपि गिरिशसायुज्यपदवीं ॥१२॥
नरं वर्षीयांसं नयनविरसं नर्मसु जडं
तव अपाङ्गालोके पतितम् अनुधावन्ति शतशः
गलद्वेणीबन्धाः कुचकलसविस्रस्तसिचया
हठात् त्रुट्यात् कांच्यो विगलितदुकूला युवतयः ॥१३॥
क्षितौ षट्पञ्चाशद् द्विसमधिकपञ्चाशद् उदके
हुताशे द्वाषष्टि चतुर् अधिकपञ्चाशद् अनिले।
दिवि द्विःषट्त्रिंशद् मनसि च चतुःषष्टिर्
इतिये मयूखास् तेषाम् अपि उपरि तव पादाम्बुजयुगं ॥१४॥
शरज्ज्योत्स्नाशुभ्रां शशियुतजटजूटमुकुटां
वरत्रासत्राण स्फटिकगुटिकापुस्तककरां।
सकृन् नत्वा न त्वां कथम् अपि सतां संविदधते
मधुक्षीरद्राक्षामधुरिमधुरीणा भणितयः ॥१५॥
कवीन्द्राणां चेतः कमलवनबालातपरुचिं
भजन्ते ये सन्तः कतिचिद् अरुणाम् एव भवतीं।
विरिंचिप्रेयस्यास् तरुणतरशृङ्गारलहरीं
गभीराभिर् वाग्भिर् विदधति सभारञ्जनम् अमी ॥१६॥

सवित्रीभिर् वाचां शशिमणिशिलाभङ्गरुचिभिर्
वशिन्याद्याभिः त्वां सह जननि संचिन्तयति यः।
स कर्त्ता काव्यानां भवति महतां भङ्गिशुभगैर्
वचोभिर् वाग्देवीवदनकमलआमोदमधुरैः ॥१७॥
तनुच्छायाभिस् ते तरुणतरणिश्रीसरणिभिर्
दिवं सर्वाम् उर्वीम् अरुणमणिमग्नां स्मरति यः।
भवन्ति अस्य त्रस्यद्वनहरिणशालीननयनाः
सह उर्वश्या वश्याः कतिकति न गीर्वाणगणिकाः ॥१८॥
मुखं विन्दुं कृत्वा कुचयुगम् अधस् तस्य तद् अधो
हरस्य अर्द्धं ध्यायेद् धरमहिषि ते मन्मथकलां।
स सद्यः संक्षोभं नयति वनिता इति अतिलघु
त्रिलोकीम् अपि आशु भ्रमयति रवीन्दुस्तनयुगां ॥१९॥
किरन्तीम् अङ्गेभ्यः किरणनिकुरं वा अमृतरसं
हृदि त्वाम् आधत्ते हिमगिरिशिलामूर्त्तिम् इव यः।
स सर्पाणां दर्पं शमयति शकुन्ताधिप इव
ज्वरप्लुष्टं दृष्ट्या सुखयति सुधासारसिचया ॥२०॥
तडिल्लेखातन्वीं तपनशशिवैश्वानरमयीं
निषण्णां षण्णाम् अपि उपरि कमलानां तव कलां।
महापद्माटव्या मृदितमलमायेन मनसा
महान्तः पश्यन्तो दधति परमाह्लादलहरीं ॥२१॥

भवानि त्वं दासे मयि वितर् दृष्टिं सकरुणाम् इति
स्तोतुं वाञ्छन् कथयति भवानि त्वम् इति यः।
तदा एव त्वं तस्मै दिशसि निजसायुज्यपदवीं
मुकुन्दब्रह्मेन्द्रस्फुटमुकुटनिराजितपदां ॥२२॥

त्वया हृत्वा वामं वपुर् अपरितृप्तेन मनसा
शरीरार्द्धं शम्भोर् अपरम् अपि शङ्के हृतम् अभूत्।
तथा हि त्वद् रूपं सकलम् अरुणआभं त्रिनयनं
कुचाभ्याम् आनम्र कुटिलशशिचूडालमुकुटं ॥२३॥

जगत् सूते धाता हरिर् अवति रुद्रः क्षपयति
तिरस्कुर्वन्न् एतान् स्वम् अपि वपुर् ईशस् तिरयति।
सदा पूर्वः सर्वं तद् इदम् अनुगृह्णाति च शिवस्
तव आज्ञाम् आलभ्य क्षणचलितयोर् भ्रूलतिकयोः ॥२४॥

त्रयाणां देवानां त्रिगुणजनितानाम् अपि शिवे
भवेत् पूजा पूजा तव चरणयोर् या विरचिता।
तथा हि त्वत् पादोद्वहनमणिपीठस्य निकटे
स्थिता हि एते शश्वन् मुकुलित करोतुं समुकुटाः ॥२५॥

विरिञ्चिः पञ्चत्वं व्रजति हरिर् आप्नोति विरतिं
विनाशं कीनाशो भजति धनदो याति निधनं।
वितन्द्रा माहेन्द्रीविततिर् अपि संमीलति दृशां
महासंहारे ऽस्मिन् विहरति सति त्वत्पतिर् असौ ॥२६॥

जपो जल्पः शिल्पं सकलम् अपि मुद्रा विरचनं
गतिः प्रादक्षिण्यभ्रमणम् अदन अभ्याहुत विधिं।
प्रणामः संवेशः सुखम् अखिलम् आत्मार्पणदृशान्
सपर्यापर्यायस् तव भवतु यन् मे विलसितं ॥२७॥
ददाने दीनेभ्यः श्रियम् अनिशम् आशानुसदृशीम्
अमन्दं सौन्दर्यस्तवकमकरन्दं विकिरति।
तव अस्मिन् मन्दारस्तवकसुभगे यातु चरणे
निमज्जन् मज्जीवः करणचरणैः षट्चरणतां ॥२८॥
सुधाम् अपि आस्वाद्य प्रतिभयजरामृत्युहरिणीं
विपद्यन्ते विश्वे विधिशतमखआद्या दिविषदः।
करालं यत् क्ष्वेडं कवलितवतः कालकलना
न शम्भोस् तन्मूलं जननि तव ताडङ्कमहिमा ॥२९॥
किरीटं वैरिञ्च्यं परिहर पुरः कैटभभिदः
कठोरे कोटीरे स्खलसि जहि जम्भारिमुकुटं।
प्रणम्रेषु एतेषु प्रसभम् उपया तस्य भवनं
भवस्य अभ्युत्थाने तव परिजनोक्तिर् विजयते ॥३०॥
चतुःषष्ट्यातन्त्रैः सकलम् अभिसन्धाय भुवनं
स्थितस् तत्तत् सिद्धिप्रसरपरतन्त्रैः पशुपतिः।
पुनस् तन् निर्बन्धाद् अखिलपुरुषार्थैकघटनात्
स्वतन्त्रं तेतन्त्रं क्षितितलम् अवातीतरद् इदं ॥३१॥

शिवः शक्तिः कामः क्षितिर् अथ रविः शीतकिरणः
स्मरो हंसः शक्रस् तद् अनु च परामारहरयः।
अमी हृल्लेखाभिस् तिसृभिर् अवसानेषु घटिता
भजन्ते ते वर्णास् तव जननि नामावयवतां ॥३२॥
स्मरं योनिं लक्ष्मीं त्रितयम् इदम् आद्ये तव मनोर्
निधाय एके नित्ये निरवधिमहाभोगरसिकाः।
जपन्ति त्वां चिन्तमणिगुणनिबद्धाक्षवलयां
शिवाग्नौ जुह्वन्तः सुरभिघृतधाराहुतिशतैः॥३३॥
शरीरं त्वं शम्भोः शशिमिहिरवक्षोरुहयुगं
तव आत्मानं मन्ये भगवति भवआत्मानम् अनघं।
अतः शेषः शेषी इति अयम् उभय साधारणतया स्थितः
संबन्धो आसस्सपरम आनन्दपदयोः॥३४॥
मनस् त्वं व्योम त्वं मरुद् असि मरुत्सारथिर्
असि त्वस् आपस् त्वं भुमिस् त्वयि परिणतायां न हि परं।
त्वम् एव स्वआत्मानं परिणमयितुं विश्ववपुषा
चिद्आनन्दआकारं शिवयुवति भावेन विभृषे॥३५॥
तवआज्ञाचक्रस्थं तपनशशिकोटिद्युतिधरं
परं शम्भुं वन्दे परिमिलितपार्श्वं परचिता।
यम् आराद्धुं भक्त्या रविशशिशुचीनामविषये
निरालोके लोको निवसति निजालोकभवेन॥३६॥

विशुद्धौ ते शुद्धस्फटिकविशदं व्योमसदृशं
शिवं सेवे देवीम् अपि शिवसमानव्यसलिनीं।
ययोः कान्त्या यान्त्या शशिकिरणसारूप्यसरणीं
विधुता अन्तर्ध्वान्ता विलसति चकोर इव जगती ॥३७॥
समुन्मीलत्संवित्कमलमकरन्दैकरसिकं
भजे हंसद्वन्द्वं किम् अपि महतां मानसचरं।
यद् आलापाद् अष्टादशगुणितविद्यापरिणतिर्
यद् आदत्ते दोषात् गुणम् अखिलम् अद्भ्यः पय इव ॥३८॥
तडिद्वन्तं शक्त्या तिमिरपरिपन्थिस्फुरणया
स्फुरन् नानारत्नाभरणपरिनद्धेन्द्रधनुषं।
तमःश्यामं मेघं कम् अपि मणिपूरैकशरणं
निषेवे वर्षन्तं हरं मिहिरतप्तं त्रिभुवनं ॥३९॥
तव स्वाधिष्ठाने हुतवहम् अधिष्ठाय निरतं
समीडे सम्वर्त्तं जननि जननीं तां च समयां।
यदा लोके लोकान् दहति महति क्रोधकलिते
दयआर्द्रा ते दृष्टि शिशिरम् उपचारं रचयति ॥४०॥
तव आधारमूले सह समयया लास्यपरया
भवआत्मानं वन्दे नवरसमहाताण्डवनटं।
भवाभ्याम् एताभ्याम् उभय विधिम् उद्दिश्य दयया
सनाथाभ्यां जज्ञे जनकजननीमज्जगद् इदं ॥४१॥

गतैर् माणिक्यत्वं गगणमणिभिः सान्द्रघटितं
किरीटं ते हैमं हिमगिरिसुते कीर्त्तयतु कः।
समीपेय छाया स्फुरणसरणं चन्द्रशकलं
धनुःसौनासीरं किम् इदम् इति बध्नाति धिषणां ॥४२॥
धुनोतु ध्वान्तं नस् तुलितदलितेन्दीवरदलं
घनस्निग्धं श्लक्ष्णं चिकुरचिकुरम्बं तव शिवे।
यदीयं सौरभ्यं सहजम् उपलब्धं सुमनसो
वसन्ति अस्मिन् मन्ये वलमथनवाटीविटपिनां ॥४३॥
वहन्ती सिन्दूरं प्रवलकवरीभारतिमिरद्विषां
वृन्दैर् वन्दीकृतम् इव नवीनार्ककिरणं।
तनोतु क्षेमं नस् तव वदनसौन्दर्यलहरी-
परीवाहः स्रोतः सरणिर् इव सीमन्तसरणिः ॥४४॥
अरालैः स्वाभाव्याद् अलिकलभसश्रीभिर् अलकैः
परीतं ते वक्त्रं परिहसति पङ्केरुहरुचिं।
दरस्मेरे यस्मिन् दशनरुचिकिञ्जल्करुचिरे
सुगन्धौ माद्यन्ति स्मरमथनचक्षुर् मधुलिहः ॥४५॥
ललाटं लावण्यद्युतिविमलम् आभाति तव
यत् द्वितीयं तन् मन्ये मुकुटशशिखण्डस्य शकलं।
विपर्यासन्यासाद् उभयम् अभिसन्धाय मिलितः
सुधआलेपस्यूतिः परिनमति राकाहिमकरः ॥४६॥

भ्रूवौ भुग्ने किंचित् भुवनभयभङ्गव्यसनिनि
त्वदीये नेत्राभ्यां मधुकररुचिभ्यां धृतगुणे।
धनुर् मन्ये सव्येतरकरगृहीतं रतिपतिः
प्रकोष्ठे मुष्टौ च स्थगयति निगूढान्तरम् इदम् ॥४७॥

अहः सूते सव्यं तव नयनम् अर्कात्मकतया
त्रियामां वामं ते सृजति रजनीनायकतया।
तृतीया ते दृष्टिर् दरदलितहेमाम्बुजरुचिः
समाधत्ते सन्ध्यां दिवसनिशयोर् अन्तरचरीं ॥४८॥

विशाला कल्यानी स्फुटरुचिर् अयोध्या कुवलयैः
कृपा पारावारा किम् अपि मधुरा भोगलतिका।
अवन्ती दृष्टिर् या बहुनगरविस्तारविजया
ध्रुवं तत्तन्नामव्यवहरणयोग्या विजयते ॥४९॥

कवीनां सन्दर्भस्तवकमकरन्दैकरसिकं
कटाक्षव्याक्षेपभ्रमरकलभौ कर्णयुगलं।
अमुञ्चन्तौ दृष्ट्वा तव नवरसास्वादतरलौ
असूयासंसर्गाद् अलिक नयनं किंचिद् अरुणं ॥५०॥

शिवे शृङ्गारार्द्रा तद् इतरमुखे कुत्सन
परा सरोषा गङ्गायां गिरिशनयने विस्मयवती।
हराहिभ्यो भीता सरसिरुहसौभाग्यजयिनी
सखीषु स्मेरा ते मयि जननि दृष्टिः सकरुणा ॥५१॥

गते कर्णाभ्यर्णं गरुत इव पक्ष्माणि दधती
पुरां भेत्तुश् चित्ते प्रसमरसविद्रावणफले।
इमे नेत्रे गोत्राधरपतिकुलोत्तंशकलिके
तव आकर्णाकृष्टस्मरशरविलासं कलयतः ॥५२॥

विभक्तं त्रैवर्ण्यं व्यतिकरितनीलाञ्जनतया
विभाति त्वन्नेत्रात्रितयम् इदं ईशानदयिते।
पुनः स्रष्टुं देवान् द्रुहिणहरिरुद्रान् उपरतान्
रजः सत्वं बिभ्रत् तम इति गुणानां त्रयम् इदं ॥५३॥

पवित्रीकर्त्तुं नः पशुपतिपराधीनहृदये
दयामित्रैर् नेत्रैर् अरुणधवलश्यामरुचिभिः।
नदः शोणो गङ्गा तपनतनयेऽतिध्रुवम्
अमुं त्रयाणां तीर्थानाम् उपनयसि संभेदम् अनघे ॥५४॥

तव अपर्णे कर्णेजपनयनपैशुन्यचकिता
विलीयन्ते तोये नियतम् अनिमेषाः शफरिकाः।
इयं च श्रीर् अद्धछदपुटकवाटं कुवलयं
जहाति प्रत्यूषे निशि च विघटय्य प्रविशति ॥५५॥

निमेषोन्मेषाभ्यां प्रलयम् उदयं याति जगती
तव इति आहुः सन्तो धरणिधरराजस्य तनये।
त्वद् उन्मेषाज् जातं जगद् इदम् अशेषं प्रलयतः
परित्रातुं शङ्के परिहृत निमेषास् तव दृशः ॥५६॥

दृशा द्राघीयस्या दरदलितनीलोत्पलरुचा
दवीयांसं दीनं स्नपय कृपया माम् अपि शिवे।
अनेन अयं धन्यो भवति न च ते हानिर् इयता
वने वा हर्म्ये वा समकरनिपातो हिमकरः ॥५७॥

अरालं ते पाणियुगलम् अगराजन्य तनये
न केषाम् आधत्ते कुसुमशरको दण्डकुतुकं।
तिरश्चीनो यत्र श्रवणपथम् उल्लंघ्य विलसन्
अपाङ्गव्यासङ्गो दयति शर संधान धिषणां ॥५८॥

स्फुरद्गण्डाभोगप्रतिफलितताटङ्कयुगलं
चतुश्चक्रं शङ्के तव मुखम् इदं मन्मथरथं
यन् आरुह्य द्रवति अवनिरथम् अर्केन्दुचरणं
महावीरो मारः प्रमथपतये स्वं जितवते ॥५९॥

सरस्वत्याः सूक्तीर् अमृतलहरीकौशलभिदः
पिबन्त्याः सर्वाणि श्रवणचुलुकाभ्याम् अविरलं।
चमत्कारश्लाघाचलितशिरसः कुण्डलगणो
कणत्कारैस् तारैः प्रतिवचनम् आचष्ट इव ते ॥६०॥

असौ नासावंशस् तुहिनगिरिवंशध्वजपटि
त्वदीयो नेदीयः फलतु फलम् अस्माकम् उचितं।
वहन् अन्तर्मुक्ताः शिशिरतरनिःश्वासघटिताः
समृद्ध्या यस् तासां बहिर् अपि च मुक्तामणिधरः ॥६१॥

प्रकृत्या रक्तायास् तव सुदति दन्तच्छदरुचेर्
वराकी सादृश्यं जनयतु कथं विद्रुमलता।
न बिम्बं तद् बिम्बप्रतिफलनलाभाद् अरुणिभं
तुलाम् अध्यारोढुं कथम् अपि विलक्षेत कलया ॥६२॥
स्मितज्योत्स्नाजालं तव वदनचन्द्रस्य पिबतां
चकोराणाम् आसीद् अतिरसतया चञ्चुजडिमा।
अतस् त शीतांशोर् अमृतलहरीम् अम्लरुचय:
पिबन्ति स्वच्छन्दं निशि निशि भृशं काञ्जिकधिया ॥६३॥
अविश्रान्तं पत्युर् गुणगणनकथाम्रेडन जडा
जवापुष्पच्छाया जननि तव जिह्वा विजयते।
यद् अग्र आसीनया: स्फटिकदृशद् अच्छच्छविमयी
सरस्वत्या मूर्त्तिः परिणमति मानिक्यवपुषा ॥६४॥
रणे जित्वा दैत्यान् अपहृतशिरस्त्रैः कवचिभिर्
निवृत्तैश् चण्डांशुत्रिपुरहरनिर्माल्यविमुखैः।
विरिञ्चीन्द्रोपेन्द्रैः शशिशकलकर्पूररुचिरा
विलुण्ठन्ते मातस् तव वदनताम्बूलकलिका: ॥६५॥
विपंच्या गायन्ती विविधम् अपदानं पशुपतेस्
त्वय आरब्धे वक्तुं स्खलितरचनसाधुवचने।
त्वदीयैर् माधुर्यैर् अपलपित तन्त्रीकलरवां
निजां वीणां वाणी निचुलयति चोलेन निभृता ॥६६॥

कराग्रेण स्पृष्टं तुहिनगिरिणा वत्सलतया
गिरीशेन उदस्तं मुहुर् अधरपानाकुलतया।
करग्राह्यं शम्भोर् मुखमुकुरवृन्तं गिरिसुते
कथं कारं ब्रूमस् तव चिबुकम् औपम्यरहितं ॥ ६७ ॥
भुज आश्लेषान् नित्यं पुरदमयितुः कण्टकवती
तव ग्रीवा आधत्ते मुखकमलभालश्रियमियं।
स्वतः श्वेता कालागुरुबहुलजम्बालमलिना
मृणालीना नित्यं व्रजति यद् अधो हारलतिका ॥ ६८ ॥
गले रेखास् तिस्रो गतिगमकगीतैकनिपुने
विवाहव्यानद्धस्वगुणगुणसंख्याप्रतिभुवः।
विराजन्ते नाना विध मधुररागाकरभुवां
त्रयाणां ग्रामाणां स्थिति नियमसीमान इव ते ॥ ६९ ॥
मृणालीमृद्वीनां तव भुजलतानां चतसृणां
चतुर्भिः सौन्दर्यं सरसिजभव स्तौति वदनैः।
नखेभ्यः संत्रस्यन् प्रथमदलनाद् अन्धकरिपोश्
चतुर्णां शीर्षाणां समम् अभयहस्तार्पणधिया ॥ ७० ॥
नखानाम् उद्योतैर् नवनलिनरागं विहसतां
कराणां ते कान्तिं कथय कथयामः कथम् अमी।
कदाचित् वा साम्यं व्रजतु कलया हन्त कमलं
यदि क्रीडल्लक्ष्मीचरणतललक्षे ऽरुणतरं ॥ ७१ ॥

समं देवि स्कन्दद्वीपवदनपीतं स्तनयुगं
तव इदं नः खेदं हरतु सततं प्रस्नुतमुखं।
यद् आलोक्या शङ्काआकुलितहृदयो हासजनकः
स्व कुम्भौ हेरम्बः परिमृशति हस्तेन झटिति ॥ ७२॥
अमू ते वक्षोजौ अमृतरसमाणिक्यकलसौ
न सन्देह स्पन्दो नगपतिपताके मनसि नः
पिबन्तौ तौ यस्माद् अविदितवधूसंगमरसौ
कुमारौ अद्य अपि द्विरदवदनक्रौञ्चदलनौ ॥ ७३॥
वहति अम्ब स्तम्बेरमवदनकुम्भप्रकृतिभिः
समावद्धां मुक्तामणिभिर् अमलां हारलतिकां
कुचाभोगो बिम्बाधररुचिभिर् अन्तःशबलितां
प्रतापव्यामिश्रां पुरविजयिनः कीर्त्तिम् इव ते ॥ ७४॥
कुचौ सद्यः स्विद्यत्तटघटितकूर्पासभिदुरौ
कषन्तौ दोर्मूलं कनककलसआभौ कलयता
तव त्रातुं भङ्गाद् उदरम् विलग्नं तनुभुवा
त्रिधा बद्धं देवि त्रिवलिनवनीरन्ध्रिभिर् इव ॥ ७५॥
तव स्तन्यं मध्ये धरणिधरकन्ये हृदयतः
पयः पारावारः परिहरति सारस्वत इव।
दयावत्या दत्तं द्रविडशिशुर् आस्वाद्य तव यत्
कवीनां पौढानाम् अजनि कमनीयं कवयिता ॥ ७६॥

हरक्रोधज्वालावलिभिर् अवलीढेन वपुषा
गभीरे ते नाभिसरसि कृत कम्पो मनसिजः।
समुत्तस्थौ तस्माद् अचलतनये धूमलतिका
जनस् तां जानीते जननी तव रोमआवलिर् इति ॥७७॥

यद् एतत् कालिन्दीतनुतरङ्गभङ्गआकृति शिवे
कृशेमध्ये किञ्चित् कटिति तव तद् भाति सुधियां।
विमर्द्दाद् अन्योन्यं कुचकलसयोर् अन्तरगतं
तनुभूतं व्योम प्रविशद् इव नाभिं कुहरिणीं ॥७८॥

स्थिर् गङ्गावर्त्त स्तनमुकुललोमआवलिलतातल-
आवालं कुण्डं कुसुमशरतेजोहुतभुजः।
रतेर् लीलआगारं किम् अपि तव नाभि इति गिरिजे
विलद्वारं सिद्धेर् गिरिशनयनानां विजयते ॥७९॥

निसर्गक्षीणस्य स्तनतटभरेण क्लमजुषो
नमन्मूर्त्ते नाभौ वलिषु शनकैस् त्रुट्यत् इव
चिरं ते मध्यस्य त्रुटित तटिनी तीरतरुणा
समआवस्था स्थेम्नो भवतु कुशलं शैलतनये ॥८०॥

गुरुत्वं विस्तारं क्षितिधरपतिः शैलतनये
नितम्बाद् आहृत्य त्वयि हरणरूपेण विदधे।
अतस् ते विस्तीर्णो गुरुर् अयम् अशेषां वसुमतीं
नितम्बप्राग्भारः स्थगयति लघुत्वं नयति च ॥८१॥

करीन्द्राणां शुण्डा कनककदलीकाण्डपटलीम्
उभाभ्याम् ऊरुभ्याम् उभयम् अपि निर्जित्य भवती।
सुवृत्याभ्यां पत्यौ प्रणति कठिनाभ्यां गिरिसुते
विजिग्ये जानुभ्यां विबुधकरिकुम्भद्वयम् अपि ॥८२॥
पुरा जेतुं रुद्रं द्विगुणशरगर्भौ गिरिसुते
निषङ्गौ ते जङ्घे विषमविशिखो बाढम् अकृत
यद् अग्रे दृश्यन्ते दशशरफलाः पादयुगली
नखाग्रच्छद्मानः सुरमुकुटशाणैकनिशिताः ॥८३॥
श्रुतीनां मूर्द्धानो दधति तव यौ शेखरतया
मम अपि एतौ मातः शिरसि दयया धेहि चरणौ।
ययोः पाद्यं पाथः पशुपतिजटाजूटतटिनी
ययोर् लाक्षालक्ष्मीर् अरुणहरचूडामणिरुचिः ॥८४॥
हिमानी हन्तव्यं हिमगिरितटा क्रान्ति रुचिरौ
निशायां निद्राणं निशि च परभागे न विषदौ।
परं लक्ष्मीपात्रं श्रियम् अभिसृजन्तौ प्रणयिणां
सरोजं त्वत् पादौ जननि जयतश् चित्रम् इह किम् ॥८५॥
नमो वाचं ब्रूमो नयनरमणीयाय पदयोस्
तव अस्मै द्वन्द्वाय स्फुटरुचिरसालक्तकरुचे।
असूयति अत्यन्तं यद् अभिहननाय स्पृहयते
पशूनाम् ईशानः प्रमदवनकङ्केलितरवे ॥८६॥

मृषाकृत्वागोत्रस्खलनम् अथ वैलक्ष्य नमितं
ललाटे भर्त्तारं चरणयुगलं ताडयति ते।
चिराद् अन्तः शल्यं दहनकृतम् उन्मीलितवता
अतुलाकोटिक्वाणैः किलकिलितम् ईशानरिपुणा ॥८७॥

पदं ते कान्तीनां प्रपदम् अपदं देवि विपदां
कथं नीतं सद्भिः कठिनकमठीकर्परतुलां।
कथं वा बाहुभ्याम् उपनयनकाले पुरभिदा
तदा आदाय न्यस्तं दृशदि दयमानेन मनसा ॥८८॥

नखैर् नाकस्त्रीणां करकमलसंकोचशशिभिः
तरूणां दिव्यानां हसत इव ते चण्डि चरणौ।
फलानि स्वःस्थेभ्यः किशलयकराग्रेण ददतां
दरिद्रेभ्यो भद्रां श्रियम् निशम् अह्नाय ददतौ ॥८९॥

कदा काले मातः कथय कलिता अलक्तकरसं
पिबेयं ज्ञानार्थी तव चरणनिर्णेजनजलं।
प्रकृत्या मूकानाम् अपि च कविताकारणतया
यद् आधत्ते वाणी मुखकमलताम्बूलरसतां ॥९०॥

पदन्यासक्रीडापरिचयम् इव लुब्धमनसश्
चलन्तस् ते खेलां भवनकलहंसा न जहति।
सुविक्षेपे शिक्षां शुभगमनि मञ्जीररणित-
छलाद् आचक्षाणं चरणकमलं चारुचरिते ॥९१॥

अराला केशेषु प्रकृतिसरला नन्दहसिते
शिरीषआभा गात्रे दृषद् इव कठोरा कुचतटे।
भृशं तन्वी मध्ये पृथुर् असि रोहविषये
जगत् त्रातुं सम्भोर् जयति करुणा काचिद् अरुणा ॥ ९२ ॥

पुरारातेर् अन्तःपुरम् असि ततस् त्वच्चरणयोः
सपर्यामर्यादा तरुणकरुणानाम् असुलभा।
तथा हि एते नीताः शतमखमुखाः सिद्धिम् अतुलां
तवद्वारोपान्तस्थितिभिर् अणिमाआद्याभिर् अमराः ॥ ९३ ॥

गतास् ते पञ्चत्वं द्रुहिणहरिरुद्रेश्वरशिवाः
शिवः स्वच्छच्छायाघटितकपटप्रच्छदपटः
त्वदीयानां भासां प्रतिफलनलाभारुणतया
शरीरीशृङ्गारोरस इव दृशां दोग्धि कुतुकं ॥ ९४ ॥

कलंकःकस्तूरी रजणिकरविम्बं जलमयं
कलाभिः कर्पूरैः मरकतकरण्डं निविडितं।
अतस् त्वद् भोगेन प्रतिदिनम् इदं रिक्तकुहरं विधिर्
भूयो भूयो निविडयति नूनं तवकृते ॥ ९५ ॥

स्वदेहोद्भूताभिर् घृणिभिर् अणिमाआद्याभिर् अभितो
निषेव्ये नित्ये त्वाम् अहम् इति सदा भावयति यः।
किम् आश्चर्यं तस्य त्रिनयनसमृद्धिं तृणयतो
महासम्वर्त्ताग्निर् विचरयति नीराजनविधिं ॥ ९६ ॥

कलत्रं वैधात्रं कति कति भजन्तो न कवयः
श्रियो देव्याः को वा न भवति पतिः कैर् अपि धनैः।
महादेवं हित्वा तव सति सतीनाम् अचरमे
कुचाभ्याम् आसङ्गः कुरवकतरोर् अपि असुलभः ॥९७॥
गिराम् आहुर् देवीम् द्रुहिणगृहिणीम् आगमविदो
हरेः पत्नीं पद्मां हरसहचरीम् अद्रितनयां।
तुरीयाका अपि त्वं दुर् अधिगमनिःसीममहिमा
महामाया विश्वं भ्रमयसि परं ब्रह्ममहिषि ॥९८॥
सरस्वत्या लक्ष्म्या विधिहरिसपत्नो विहरते
रतेः पातिव्रत्यं शिथिलयति रम्येन वपुषा।
चिरं जीवति एव क्षपित पशुपाशव्यतिकरः
परं ब्रह्माभिख्यं रसयति रसं त्वद्भजनवान् ॥९९॥
निधे नित्यस्मेरे निरवधिगुणे नीतिनिपुणे
निराघा तत्ज्ञाने नियमपरिचित्तैकनिलये।
नियत्या निर्मुक्ते निखिलनिगमान्तस्तुतिपदे
निरातङ्के नित्ये विशमय मम अपि स्तुतिम् इमां ॥१००॥
प्रदीपज्वालाभिर् दिवस्कर् निराजनविधिः
सुधासूतेश् चन्द्रोपलजललवैर् अर्घ्यरचना।
स्वकीयैर् अम्भोभिः सलिलनिधिसौहित्यकरणं
त्वदीयाभिर् वाग्भिस् तव जननि वाचां स्तुतिर् इयं ॥१०१।

मञ्जीरशोभिचरणं वलिशोभिमध्यं
हाराभिरामकुचम् अम्बुरुहआयताक्षं ।
नीलालकं हिममहीधरकन्यकाख्यं
ज्ञानस्वरूपम् इदम् ईश्वरदीपदीपं ॥१०२॥

II.

HYMNE A PARVATI.

ANANDA-LAHARI, OU ONDE DE LA BÉATITUDE.

(Traduction littérale.)

1. Çiva peut (tout) produire, quand il est réuni à Çakti; sinon, ce dieu ne saurait rien mouvoir convenablement. Comment donc un homme qui n'est pas sanctifié, sera-t-il en état de t'offrir son adoration et sa louange, à toi (Parvati) qui dois être vénérée par Hari[1], Hara[2] et Viriñtchi[3], et les autres dieux?

2. Viriñtchi, en rassemblant la poussière subtile qui s'est élevée de la terre (remuée) par tes pieds, crée facilement les mondes; comment Sâuri[4] ne

[1] Vichnu.

[2] Çiva.

[3] Brahma. Viriñtchi dérive de वि + रच्, « créer. »

[4] Vichnu ou Krichna. Sâuri est dérivé de शूर्, « héros. »

les porte-t-il pas alors sur ses mille têtes! et Hara, après les avoir bouleversés, remplit la fonction de secouer les cendres.

3. Toi qui es, pour les ignorants, le soleil qui dissipe les ténèbres et crée la lumière; pour les stupides, le vase [1] de la sainte doctrine qui contient le nectar du bouquet divin; pour les indigents, le collier de joyaux du désir [2]; toi qui nous offres, à nous qui sommes plongés dans l'océan de l'existence, les défenses du sanglier, (au moyen desquelles) l'ennemi de Mura [3], (Vichnu, souleva l'univers) [4].

4. Hormis toi, chacune des divinités peut, de ses mains, accorder la grâce de la sécurité; toi seule, tu n'as pas besoin même d'un signe extérieur pour manifester ta protection [5] contre tout

[1] सिरा, dans le dictionnaire de M. Wilson on lit à ce mot : « Any « vessel of a body, really or supposed to be of a tabular form, as a « nerve or a tendon, a gut. » J'ai cru pouvoir prendre ce mot dans un sens plus étendu.

[2] On se rappellera que chez plusieurs nations on attribuait aux pierres précieuses un pouvoir magique et miraculeux; elles étaient employées dans les sacrifices et dans les mystères. Après avoir admiré les aimants, les cristaux et peut-être l'électrum, on croyait que d'autres minéraux encore possédaient des propriétés merveilleuses. Dans le poëme attribué à Orphée, *περὶ Λίθων* ou *Λιθικὰ*, Théodamas, frère d'Hector et de Cassandre, raconte à Orphée les vertus des pierres précieuses, principalement contre les serpents.

[3] Mura est le nom d'un démon tué par Vichnu.

[4] Quand la terre était submergée dans un océan universel, Vichnu prit la forme d'un sanglier pour la soulever de l'abîme des eaux.

[5] J'adopte ici le sens que Rosen (*Rigveda-Sanhita*, adnot. p. XV) attribue au mot *vara*, « tutamen, præsidium, » en le déduisant de la

danger; tes pieds mêmes sont en état, ô protectrice des mondes, de nous préserver de la crainte, et de nous donner une récompense au delà de nos désirs.

5. Après t'avoir adorée, toi qui es la mère du bonheur de tes adorateurs, Hari, ayant été antérieurement femme[1], causa de la confusion à l'ennemi du dieu de l'amour même[2]. Ce dieu aussi, qui vit de souvenir, peut, au moyen de ce corps dont jouit l'œil du désir, énivrer l'esprit de grands Mounis.

6. O fille du mont Hima, le dieu sans corps[3],

racine *vrî*, qui, parmi d'autres significations, a celle de «protéger; «couvrir.»

[1] Quand les Suras et les Asuras barattèrent l'Océan, il en sortit, parmi d'autres phénomènes, le nectar de l'immortalité, *amritam*, et Lakchmi, la déesse du bonheur. Le désir de posséder ces biens précieux causa une grande inimitié parmi les dieux et les démons. C'est alors que Vichnu prit la forme de l'illusion enivrante: il devint une femme d'une beauté merveilleuse, et, comme telle, subjugua les cœurs des Asuras; ils lui livrèrent l'amritam, qui devint la possession exclusive des dieux. D'autres dieux encore changèrent de sexe. On lit ces paroles dans le *Rigveda* (page 101, édition de Rosen): «Indra avait été jadis Ména, fille de Vrichanasva.» Sudyumnâ, fille de Manu, changea quatre fois de sexe.

[2] Çiva fut attaqué par le dieu de l'amour.

[3] Kama (l'Éros des Grecs ou le Cupidon des Latins) est fils de Mâyâ, «de l'illusion.» Il a cinq flèches, une pour chacun des cinq sens. Il est nommé, dans ce çloka, *ananga*, «sans corps,» parce que, ayant osé percer de l'un de ses traits le dieu suprême Çiva, celui-ci le réduisit en cendres au moyen de flammes qu'il darda de l'un de ses trois yeux, allégorie ingénieuse. L'amour, sans corps et tout esprit, vit et se nourrit indépendamment des objets matériels; aussi est-il appelé *manasi-dja*, «qui naît dans l'âme,» *manasi-çaya*: «qui repose dans le cœur,» et *smara*, «qui vit de souvenir,» et

(l'Amour), qui porte, avec cinq flèches, un arc de fleurs (dont) la corde (se compose) d'abeilles, (qui est) accompagné du printemps et du vent de Malaya, (et qui est) monté sur un char d'armes, après avoir d'un coin de ton œil reçu quelque signe de pitié, lui seul devient le vainqueur de ce monde entier.

7. O toi qui portes une ceinture retentissante [1], et le poids d'un sein qui ressemble aux protubérances frontales d'un jeune éléphant; toi, qui es mince au milieu du corps, et qui as un visage resplendissant comme la pleine lune d'automne; toi, dont les mains sont armées d'un arc, de flèches, d'un lacet et d'un croc [2]; ô toi, destructrice des

reçoit encore d'autres noms qui expriment son pouvoir sur l'esprit des hommes et même des dieux.

[1] Les femmes indiennes portent souvent des grelots et d'autres ornements retentissants à la ceinture.

[2] Nous voyons ici Parvati représentée avec les mêmes armes qu'Horace (liv. I, ode 35) place dans les mains de la sévère Nécessité. Il dit, en s'adressant à la Fortune :

> Te semper anteit sæva Necessitas,
> Clavos trabales, et cuneos manu
> Gestans ahena : nec severus
> Uncus abest, liquidumque plumbum.

« Devant toi marche toujours l'inexorable Nécessité, dont la main « d'airain porte les énormes clous, les coins de la torture, le croc « terrible et le plomb fondu. »

De même (liv. III, ode 24) :

> . . . . Figit adamantinos
> Summis verticibus dira Necessitas
> Clavos.

villes[1], aussi puissante que Rahu[2], sois présente devant nous!

8. Ceux qui sont heureux te vénèrent comme l'onde de la béatitude intellectuelle, toi qui occupes, comme ta demeure, la couche de Çiva, sous le dais orné des symboles de ce dieu, dans le palais de Brahma, au milieu de l'océan de l'ambroisie, sur l'île de joyaux qui est environnée d'une enceinte

« L'inflexible Nécessité fixe ses clous de diamant aux sommités des « toits. »

Cette image nous rappelle celle de Némésis (Dionys. *Hymn. in Nemesin*) : Ἐπέχεις ἀδάμαντι χαλινῷ, « tu te sers du frein le plus fort. » Les Latins appelaient cette déesse *Adrastia*.

[1] Ce caractère guerrier est aussi attribué à Pallas ou Minerve dans l'hyme homérique adressé à cette déesse (vers 1-3) :

Παλλάδ' Ἀθηναίην ἐρυσίπτολιν ἄρχομ' ἀείδειν
Δεινὴν, ᾗ σὺν Ἄρηι μέλει πολεμήϊα ἔργα
Περθόμεναί τε πόληες, ἀϋτή σε πτόλεμοί τε.

Je commence à chanter Pallas Athénée, la protectrice des villes, la formidable, qui avec Mars, s'occupe d'affaires belliqueuses et de villes à détruire, de cris de guerre et de combats.

[2] Râhu, dans l'astronomie, est le nœud ascendant; dans la mythologie, le fils de Sinhika, un Daitya ou Titan. Lorsque les suras buvaient de l'amritam (voyez la note 1 sur le çloka 6), Râhu, déguisé en sura, voulut en boire aussi; mais le soleil et la lune, qui l'avaient découvert, le firent remarquer aux suras, leurs amis. C'est alors que, tandis que le faux sura buvait avidement, Narâyana, au moyen de son disque, lui trancha sa tête ornée. Cette tête abattue, énorme, semblable au sommet d'un rocher, vola jusqu'au ciel avec un bruit épouvantable. Le tronc du géant, en tombant, ébranla la terre, les rochers, les forêts et les îles. Depuis ce temps, Râhu garde une haine irréconciliable contre le soleil et la lune. Il les engloutit de temps en temps jusqu'à aujourd'hui. (*Mahabhârat. Astikamrita-manthaparv.* sl. 1160-1166, p. 42, édition de Calcuta.)

d'arbres divins, comme d'un jardin de Kadambas[1] !

9. Tu te réjouis avec ton époux dans la solitude, ayant ouvert dans le lotus à mille feuilles[2] la voix entière des générations, toi, qui soutiens la terre dans le *mula-âdhara*[3], et qui conserves l'eau dans le *maṇi-pura*[4], ainsi que le feu sacré dans le *svâdhichtânam*[5] et le vent dans le cœur, comme aussi l'éther au-dessus (dans la gorge), tandis que l'esprit même réside au milieu de tes sourcils[6].

10. Tu arroses l'espace au moyen des torrents d'ambroisie qui s'écoulent de tes pieds, et au moyen de la lumière des Védas que tu répands. Ayant pris possession de la terre, et t'étant, pour te placer, formée toi-même en un bracelet semblable à un ser-

[1] Plantes odorantes.

[2] Une feuille de lotus qui nage sur l'eau était, chez les Égyptiens, suivant M. Jomard, le signe du nombre mille. Le fruit de cette plante, lorsqu'il est coupé, montre, dit-on, mille graines. Ceci aurait pu, avec d'autres qualités, rendre sacrée, aux Indiens et aux Égyptiens, cette fleur, comme symbole de la fécondité.

[3] Les parties inférieures du corps autour du pubis.

[4] Le creux de l'estomac.

[5] La région ombilicale.

[6] Voyez, dans le dictionnaire de M. Wilson, au mot चक्र *tchakra*, les termes techniques des six divisions du corps humain. Trois de ces termes se trouvent ci-dessus; j'y ajouterai les trois autres : 4° l'*anâhatam*, «la racine du nez;» 5° le *visudham*, «le creux qui «existe entre les sinus frontaux;» 6° l'*adjnyâkyam*, «la fontanelle «ou l'union des sutures coronales et sagitales.» Ces divisions du corps humain répondent, dans leur ordre respectif, à la terre, à l'eau, au feu, au vent, à l'éther ou ciel et à l'esprit ou l'intelligence. Elles forment les six divisions du *tchakra* mystique, qui est l'image de l'univers.

pent, toi qui es le réceptacle concave du sacrifice des générations, tu dors dans la caverne.

11. Les angles de ta demeure se complètent au moyen des quatre formes adorables de Çiva, et de ses cinq épouses distinguées (par leur position vers le) bas, dont (se composent) les neuf natures radicales de Çambhu, (auxquelles se joignent d'autres figures pour représenter) quarante-trois (mondes, ainsi qu'un) lotus de huit feuilles, et (un autre) de seize feuilles, (ces deux lotus entourés de) trois cercles (que renferment) trois lignes[1].

[1] C'est un devoir pour moi de dire que je suis redevable de l'interprétation de ce çloka difficile et de celle de plusieurs autres passages (voyez ci-après les notes sur les çlokas 14, 17, 21, 31 et 35) aux renseignements que M. Wilson, à ma prière, a bien voulu me communiquer. Les voici : le çloka se rapporte au *bâhya pudja* ou au culte particulier de Dévi, comme il se présente dans le diagramme mystique des *Tantras* ou dans le *Tchakra-râdja*. Celui-ci est formé par un triangle central environné de huit autres triangles. Le triangle central et trois autres triangles, ayant leur sommet vers le haut, sont les quatre types de Çiva comme feu, *Vahni*, appelé *Çri-kantha* (dans le texte sanscrit चतुर्भिः श्रीकण्ठैः); cinq autres triangles, avec leur sommet vers le bas, sont les types de ses *çaktis* ou épouses (शिव युवतिभिः पंचभिरू अधः प्रभिन्नाभिः), lesquelles, avec les quatre premiers triangles, composent les neuf natures radicales de *Çambhu* ou *Çiva* (शम्भोर् नवभिर् इति मूल प्रकृतिभिः). A ce groupe de neuf triangles se joignent dix autres triangles, et puis dix de plus, ensuite encore quatorze (9 + 10 + 10 + 14 = 43). Ce sont conséquemment les quarante-trois *bhavanas* ou mondes pour Dévi. Le triangle est aussi un type des trois bhavanas ou mondes. Après ces triangles, vient un lotus à huit feuilles (वसु दल); puis un lotus à seize feuilles (कला स्र). Ces deux lotus son enfermés par trois anneaux (त्रि वलय) et ceux-ci par trois lignes (त्रि रेखाभिः). Cette explication est donnée par

12. Comment Brahma, et les autres chefs des poëtes peuvent-ils comparer à quelque chose ta beauté, ô fille du mont de glace! Les épouses des immortels, quand elles ont satisfait leur empressement à t'apercevoir, entrent rapidement dans l'état d'union intime avec le dieu qui sommeille sur les montagnes (Çiva), quoique cet état soit difficile à obtenir, même par des austérités religieuses.

13. Le vieillard, accablé par l'âge, aux yeux desséchés, et mort aux plaisirs, est poursuivi à la course, quand un de tes regards de côté tombe sur lui, par cent jeunes femmes, dont l'empressement confus est tel que les bandeaux de leurs cheveux tombent, le voile de leurs seins élevés s'envole, et leur ceinture de toile fine se détache en glissant.

14. Il y a cinquante-six mayukhas sur la terre, cinquante-deux dans l'eau, soixante-deux dans le feu, cinquante-quatre dans le vent, soixante-douze dans le ciel, soixante-quatre dans l'esprit; mais au-dessus de ces mayukhas, dominent tes pieds de lotus [2].

Djagad-içа Tarkâlankara et ne diffère pas de celle qui se trouve dans un commentaire attribué à Çagkara Atcharya lui-même. La description de ce tchakra est prise du *Yamala Tantra* et aurait besoin d'être accompagnée d'un diagramme que je regrette de n'avoir pu donner. Les cercles mystiques sont aussi connus, dans l'Inde, sous le nom de मातृ चक्राणि *mâtri tchakrani* (voyez *Râdjatarangini*, édition de Paris, liv. I, çl. 122, et notes, p. 356, 357).

[1] Rayons.

[2] Nous connaissons (voyez la note sur le sloka 9) les six divisions

15. Comment les discours des hommes vertueux ne contiendraient-ils pas la douceur réunie du miel, du lait et de la grappe (de raisin), quand ces hommes se sont une fois inclinés devant toi, toi qui es blanche comme la lumière de la lune d'automne, et (ornée) de la tiare que forment tes che-

du tchakra mystique. Dans chacune de ces divisions se trouvent les cinquante lettres de l'aphabet, nommées techniquement *mayukhas* ou rayons, depuis अ a jusqu'à क्ष *kcha* inclusivement, avec l'addition des syllabes mystiques. Ainsi dans la division, techniquement ou mystiquement appelée *terre*, on a 50 + ऐं, ह्रीं, श्रीं, फ्रें, क्लीं, सौं = 56; dans l'eau, 50 + सौं, श्रीं = 52; dans le feu, 50 + प्रं, पं, सं, हं = 54 + ऐं et les autres cinq syllabes du commencement = 60 + सं, हं = 62; dans le vent, 50 + यं, वं, रं, लं = 54; dans l'éther ou le ciel, les quatorze voyelles répétées cinq fois = 70 + ऐं, ह्रीं = 72 (ou deux fois 36); dans l'esprit ou dans l'*adjayâkyam*, les quatorze voyelles + हं, ह = 16, quatre fois répétées, probablement dans une forme circulaire, = 64. Ce n'est probablement pas sans dessein que tous ces chiffres font 360, nombre des jours de l'ancienne année chez les Indiens (Colebrooke, *Asiat. Res.* sur les Vêdas, t. VIII), comme chez les Égyptiens (Plutarque, *de Iside et Osiride*).

Ces tchakras élémentaires sont identifiés avec les çactis et attribués aux différentes divinités. Ainsi la terre est la çacti de Brahma; l'eau la çacti de Vichnu; le feu la çacti de Çiva. L'*âdhâra*, c'est-à-dire la racine, la résidence de tous, est le *manas*, « l'esprit ou l'intelligence. »

Je ne puis que répéter qu'il faudrait des diagrammes de ces tchakras, appelés communément *tchakra mâlâ*, ou *mandala mâlâ*, ou *Çağkara mala*, pour rendre facilement intelligibles ces fantaisies mystiques, qui ne sont pas rapportées tout à fait de la même manière par chaque auteur. Elles se trouvent réunies dans l'ouvrage appelé *Rudra yamala*, d'où Çağkara paraît avoir tiré les explications qu'il en a données. Voici, en résumé, d'après un commentaire de cet auteur, les six divisions du tchakra rapportées comme çactis aux

veux noués, qui sont surmontés du croissant [1]; devant toi, qui protéges contre toute malédiction effroyable, et qui portes dans ta main un livre et un rosaire de globules de cristal.

16. Ces saints entretiennent l'émotion de l'assemblée au moyen des paroles profondes que leur inspire l'épouse de Brahma [2]; ces saints, qui te vénèrent, toi qui éclaires l'esprit des poëtes éminents comme la splendeur naissante du jour illumine un assemblage touffu de lotus. N'es-tu pas l'aurore même, et l'onde du jeune amour?.

17. Celui qui te contemple avec tes *huit com-*

éléments de la nature et assignées à six parties du corps humain:

TCHAKRAS.	SACTIS.	PARTIES DU CORPS où les tchakras sont situés.
Mula âdhara,	la terre,	गुद, *guda*, anus (parties autour du pubis).
Manipura,	l'eau,	लिङ्ग मूल, *linga-mûla*, radix organi virilis.
Svâdichthânam,	le feu,	नाभि, *nâbhi*, l'ombilic.
Anâhatam,	le vent,	हृद्, *hrid*, le cœur.
Visudham,	l'éther (le ciel).	गल, *gala*, la gorge.
Adjnyâkyam (ou *âdjnâ*).	l'esprit (l'intelligence).	भ्रू मध्य, *bru-madhya*, le milieu des sourcils.

(*Communiqué par M. Wilson.*)

[1] Parmi les déesses de la mythologie grecque, c'était surtout Arthémise qui portait un croissant sur la tête, comme on le voit sur tant d'anciennes médailles. (Callimaq. Hymn. *Ultrajecti 1697*, tom. I, pag. 49, et tom. II, Ezech. Spanh. in *Callimaq. observat.* pag. 132.)

[2] Sarasvati, déesse de l'éloquence. Elle est invoquée dans le *Rig-véda* (édition de Rosen, p. 5, 21, 177).

pagnes, les *Vaçinyâdyas*[1], lesquelles, resplendissantes comme le reflet brisé de la pierre précieuse de la lune, sont les mères du discours, celui-là devient l'auteur de grands poëmes, qui ont le bonheur de plaire, par des mots pleins d'esprit, et sont doux comme la grâce de la bouche de lotus de la déesse de l'éloquence.

18. C'est à celui qui se rappelle le ciel et toute la terre, laquelle est plongée dans le joyau de l'aurore au moyen des rayons du soleil naissant réfléchis de ton corps; c'est à lui que se soumettent, avec Urvaçi[2], toutes les nymphes qui réjouissent les dieux[3], et dont les yeux ressemblent aux yeux timides des gazelles des bois.

19. O reine de Hara, celui qui contemple ton visage avec la marque (sacrée), et au-dessous tes seins, et plus bas la moitié de Hara et la tienne, qui est

[1] *Vaçinyâdyas* sont des noms de *Vag-devi* (forme de Sarasvati), toutes d'un teint blanc; elles sont huit : 1° *Vasini*; 2° *Kamèçvari*; 3° *Modâni*; 4° *Vemalâ*; 5° *Arunâ*; 6° *Djayini*; 7° *Sarvèçvari*; 8° *Kauliki*. Ce sont des déesses du tchakra octogone et elles ont chacune des syllabes mystiques, appelées वीजानि *vidjani*, qui sont dans l'ordre de leur nom respectif : pour la première, रव्रह्ं *ravaham*; pour la deuxième, कलह्रीं *kalahim*; pour la troisième लव्रं *lavam*; pour la quatrième, ग्ं; pour la cinquième, ग्म्री. *amari*; pour la sixième, हसरषरं *hasarasharam*; pour la septième, कमरयूं *kamarayâm*; pour la huitième, यमरं *yamaram*. (M. Wilson.)

[2] Urvaçi est une des principales courtisanes du ciel d'Indra.

[3] Le mot employé ici pour désigner les dieux est *girbâna*, « flèches « du discours. » C'est bien déifier la parole, à laquelle d'ailleurs tant d'hymnes sont adressés.

la partie du dieu de l'amour, celui-là portera le trouble parmi les femmes; oui, il tournera bien vite le triple monde, dans lequel tes deux seins sont le soleil et la lune.

20. O toi, dont les membres répandent en abondance la lumière ou l'ambroisie, et dont la forme a la majesté du rocher du mont Hima, celui qui te porte dans son cœur dompte, semblable au roi des faucons (Garuda), la fureur des serpents; et d'un regard dont s'écoule du nectar, il réjouit le malade brûlé par la fièvre.

21. Des hommes magnanimes jouissent de l'onde de la béatitude suprême lorsque, le cœur délivré de l'illusion du péché, ils te voient, toi qui es subtile comme le trait de la foudre, et qui, réunissant en toi le soleil, la lune et le feu, te reposes dans une forêt de cent milliards de lotus, (sur un trône) de six cercles mystiques qui font partie de toi [1].

22. O Bhavani, jette un regard de pitié sur moi, ton serviteur. A celui qui, avec le désir de te louer, invoque ton nom « Bhavani, » tu montres l'état d'union intime avec tes pieds, qui resplendissent (par

[1] Voyez les notes sur les çlokas 9 et 14. J'ajouterai que le sixième jour de la moitié du mois est toujours consacré à Durgâ ou Parvati, qui, à cause de cela, est appelée *chachti*. Les anciens Latins distinguaient le sixième jour d'une fête ou solennité qu'ils appelaient *sexatrus*. Le nombre six fut aussi consacré à Vénus, d'après Clément d'Alexandrie (Strom. 6), à cause de son rapport avec les six jours de la création (ce qui n'est pas probable) et à cause du retour du soleil d'un tropique à l'autre (ce qui paraît plus croyable). Il est considéré comme parfait, en tant que composé de la somme de ses diviseurs, 1, 2, 3.

le reflet) de la couronne épanouie d'Indra, de Brahma et de Mukunda[1].

23. Après que tu eus pris la moitié gauche du corps de Çambhu, je crois qu'avec un esprit non entièrement satisfait, tu t'es approprié aussi son autre moitié; alors, en effet, ta forme devint toute resplendissante de la lumière de l'aurore; tu fus douée de trois yeux[2], et pliée par le poids de tes seins, et tu portais, comme une couronne, une touffe de cheveux sur le sommet de la tête, qui était ornée du croissant de la lune.

24. Dhâtâ (Brahma) crée le monde; Hari (Vichnu) le conserve; Rudra le détruit. En faisant disparaître ces premiers (dieux), Isa (le seigneur) déforme son propre corps; Çiva, ce dieu toujours primitif, reprend l'univers, après en avoir reçu l'ordre de tes sourcils, qui se meuvent instantanément, semblables à des lianes.

25. L'adoration, offerte à tes pieds, ô épouse de Çiva, est aussi l'adoration de ces trois dieux qui sont les créateurs des trois gunas[3] (qualités); ce sont bien

[1] *Vichnu*. Mukunda est composé de *muka*, « émancipation, » et *dâ*, « donner, » celui qui donne l'émancipation. Il faut supposer que les trois dieux nommés s'inclinent devant Parvati, de manière que leurs couronnes jettent de l'éclat sur les pieds de la déesse.

[2] Çiva lui-même a trois yeux. Je rappellerai que *triophtalmos* était une épithète de Jupiter, et qu'on trouve, au temps de la prise de Troie, la mention d'une statue de ce dieu qui avait un troisième œil sur le front. (*Agatharchides in Asiaticis*, et *Pausanias in Corinthiacis*, cit. in *Natalis Comitis mythol.* t. II, p. 105.)

[3] Ces qualités sont : *sattva*, « bonté; » *radjas*, « passion, » et *tamas*, « obscurité. » D'après le *Vayupurâna* (chap. v), dont l'auteur paraît

eux qui, couronnés de la tiare, sont placés près du tabouret formé de joyaux, posé sous tes pieds, et y font naître des boutons de fleurs qui s'épanouissent sans cesse.

26. A la grande révolution du monde, Brahma se confond avec les cinq éléments; Hari se livre au repos; Yama subit la destruction; le distributeur des richesses (Cuvèra) court à sa perte; le grand Indra ferme ses yeux, naguère toujours ouverts; mais ton époux (Çiva) lui seul se réjouit avec toi, ô Sati (exemple de vertu)!

27. Que tout ce que j'ai proféré devient une prière prononcée à demi voix et adressée à toi; que tout mon art soit un exercice de mes doigts dans l'acte de ma dévotion; ma locomotion une marche révérentieuse autour de toi; mon aliment ce sacrifice que j'accomplis en nourrissant tout ce qui a vie; mon sommeil une attitude de vénération; que tout mon plaisir soit placé dans ton giron, et que toute ma volupté soit un excès de zèle à te servir.

28. Que ma vie devienne semblable à l'abeille[1]

être de l'école du *Yoga*. Brahma provient de radjas, Vichnu de sattva et Rudra de tamas.

[1] La déesse Durgâ s'est incarnée sous la forme d'une abeille pour détruire Aruna, le grand asura (voyez *Deví mahatyam*, chapitre XI, çloka 49, 50, édition de M. Poley). Un de ses noms était *Kalí bramara-vasiní*, « Kalí habitant parmi les abeilles » (voyez le *Rádjataranginí*, livre III, çloka 394). Dans les écrits indiens (voyez *Tchhândogya*, chapitre III), le soleil est comparé au miel, et les hymnes sacrés, les chants et les formules des Vêdas sont assimilés aux abeilles. L'abeille était, chez plusieurs anciens peuples, un insecte sacré,

à six pieds, en s'enfonçant, au moyen des six organes des sens [1], dans ton pied, qui ravit, par un assemblage de fleurs de Mandâra (arbre du ciel); ce pied, qui répand le bienfaisant nectar des fleurs du bouquet de la beauté, et qui donne aux malheureux une félicité perpétuelle, égale à (celle que tu donnes) toi-même.

29. Les Viçvas [2], Brahma, et le dieu qui a accompli cent sacrifices (Indra) et d'autres habitants du ciel, quoiqu'ils aient goûté de l'ambroisie, qui détruit les redoutables (ennemis), l'âge et la mort, trouvent leur fin; mais Çambhu, quoiqu'il ait avalé des gorgées du poison effroyable, ne porte aucun

parce que le taureau l'était et qu'on croyait les abeilles produites de ses ossements (Virgile, *Géorgiques*, et variante II de R. R.). Mais le taureau était le type de la génération, sur laquelle présidait la lune : c'est pourquoi la lune même (Porphyr. *De Ant. Nymph.* XVIII) était appelée *taureau* et *abeille*. Les anciens (*ibid.* XIX) désignaient les âmes justes par le nom d'*abeilles*. De plus, elles étaient, dans l'île de Crète, les nourrices de Jupiter et les gardiennes de l'antre où ce dieu enfant fut caché. Le miel, la première nourriture de l'enfance, fut aussi en grand usage dans les cérémonies des morts et dans le culte de Mithra et des Euménides (Ezechidis Spanh. *Obs. in Callim.* p. 20). Les prêtres de Cérès étaient nommés *melissai*, « abeilles » (*ibid.* pag. 116), et la prêtresse de Delphes portait le même nom. Parmi les hiéroglyphes de l'Egypte, une abeille signifiait un peuple obéissant au roi, parce que ces insectes seuls avaient un roi (Hori Apoll. *Hieroglyph.* 58). Elle indiquait aussi l'esprit actif et créateur.

[1] Les bouddhistes comptent six sens, c'est-à-dire, outre les sens ordinaires, le sens de la volonté, du désir, qui est, pour ainsi dire, le chef des autres.

[2] Les viçvas sont des divinités d'une classe particulière, dans laquelle dix sont énumérées comme il suit : *Vaça*, *Satya*, *Kratu*, *Darkcha*, *Kâla*, *Kâma*, *Dhriti*, *Kuru*, *Puruvava* et *Madrava*. Ces divi-

indice de mort, attendu que son soutien est le pouvoir merveilleux de ta boucle d'oreille.

30. « Écarte le diadème (qui est) sur le front de « Brahma, et, pendant que tombe la compacte cou« ronne du vainqueur de Kâitabha[1] (Vichnu), laisse« là la tiare de l'ennemi de Djambha[2] (Indra[3]); » telles sont, à l'arrivée soudaine de Çiva dans sa maison, et tandis que ces dieux s'inclinent, les paroles de tes serviteurs, qui, en le saluant de leurs acclamations, se lèvent de leurs siéges.

31. Le seigneur, attaché à répandre la perfection, ayant réconcilié toute la terre au moyen de soixante-quatre tantras[4], les établit alors, et puis, pour les fixer (par un commentaire) et pour réunir dans un (code) tous les devoirs de l'homme, il porta son tantra, qui est ton tantra, à travers le monde entier.

32. Çiva, Çakti, Kâma, la terre et le soleil, la

nités sont mentionnées dans les *Vêdas*. On les vénère principalement aux cérémonies funèbres appelées *sraddhas*.

[1] Kâitabha est le nom d'un asura tué par Vichnu.

[2] Djambha, asura vaincu par Indra.

[3] Il faut se figurer les dieux inclinés devant Parvati, de manière que leur diadème tombe ou est près de tomber.

[4] Un *tantra* est un traité religieux qui enseigne des formules particulières et mystiques, ainsi que des rits pour le culte des divinités ou pour l'acquisition des pouvoirs surnaturels. Ce traité a communément la forme d'un dialogue entre Çiva et Durgâ, qui sont les divinités particulières des tantras. Il existe un grand nombre de ces ouvrages, et leur autorité paraît, en plusieurs parties de l'Inde, avoir supplanté celle des *Vêdas* (Dictionnaire de M. Wilson, *sub voce*). Le nombre 64 ci-dessus appartient à l'école de l'auteur de cet hymne.

lune aux rayons frais, l'amour, le cygne, Çakra[1], et à leur suite d'autres immortels *Haris*[2]; ceux-ci réunis dans leurs limites, au moyen de trois lignes mystiques[3], ces êtres resplendissants vénèrent, ô mère, la multiplicité de tes noms.

33. Ceux qui désirent la grande béatitude unique, éternelle et illimitée, s'étant pénétré le cœur de Smara, Yôni et Lachmi, de ces trois, et surtout de toi, ceux-là t'adressent à voix basse leur prière, à toi qui ressembles à la lettre sacrée à laquelle est attaché le pourvoir du joyau merveilleux, et ils nourrissent le sacrifice dans le feu de Çiva, par cent flots odorants de beurre clarifié.

34. O adorable, ton corps est celui de Çambhu;

[1] Indra.

[2] Haris, dans le texte, au pluriel *harayas*, signifie, selon le dictionnaire, « Yama, air, Indra, le soleil, la lune, Çiva, Brahma, feu, « plusieurs animaux, vert, jaune, brun. »

[3] Tout ce çloka contient une allusion aux lettres mystiques appelées *varnâh* ou *vidjani*. En effet, ह signige शिव *çiva*; स = शक्ति *çakti*; क = काम *kâma*; ल = क्षिति *kchiti*. Ceci est la première कूट *kûṭa*, « maison, » ou le premier बीज *vidja*, « principe. » De plus, ह signifie रवि *ravi*; स signifie « la lune; » क = स्मर *smara*; ह = हंस *hansa*; ल = शुभ्र *çubhra*. Ceci est la seconde maison ou la कामराज कूट *kâma-râdja-kûṭa*. En outre, स = पर *para*; क = मार *mâra*; ल = हरि *hari*. Ceci est la शक्ति कूट *çakti-kûṭa*, « la maison de Çakti. » A la fin de chaque kûṭa est la ह्रील्लेख बीज *hrillekha-vidja* ou la भुवनेश्वरी बीज *bhuvanèçvari-vidja*. Cette explication est de Djagad-iça. Çaṅkara dit la même chose en substance; mais il explique les mots différemment. La première lettre de chaque groupe est toujours ह; mais des lettres différentes sont assignées aux autres. (M. Wilson.)

la lune et le soleil sont tes seins, ton être même est un avec l'être de Çiva; l'un et l'autre (sont) sans défaut; tous les deux (sont) comme la cause et l'effet, et par une communauté permanente (ils sont) unis et mis dans l'état de félicité suprême et continuelle.

35. L'intelligence, c'est toi; le ciel, c'est toi; tu es le vent, tu es son conducteur (le feu); tu es l'eau, tu es la terre; rien n'existe hors de toi; en qui est le complément *de tout;* ô épouse de Çiva, pour réjouir ton propre être au moyen du corps de l'univers, tu embellis par ton pouvoir la forme de la pensée et de la béatitude[1].

[1] On sait que, selon les védantistes, les attributs du dieu suprême ou de Brahma sont au nombre de trois, c'est-à-dire *satch-tchid-ananda*, «être, pensée, béatitude;» *sat* est la réalité par excellence et impérissable; *tchit* est la pensée, le savoir sans limite; *ananda*, la béatitude, la jouissance sans fin. Ces trois attributs se réunissent dans le mot *akhaṇḍa*, «indivise.» (Voyez, sur ce dernier mot, le commentaire de Râma Krichna Tirtha sur le *Vedanta-sara*, p. 1-5, édition de Calcutta.) Le çloka 35 ne paraît être qu'une amplification poétique de ces trois attributs divins. Çivâ ou Parvati est substituée par le poëte à Brahma même; elle comprend la trinité indivisible, «être, pensée, béatitude,» à laquelle cependant la métaphysique indienne ajoute et subordonne une dualité qu'elle appelle «forme «et nom,» et qui varie. Le sens du çloka 35 se trouve, si je ne me trompe, dans les çlokas 20, 21 et 22 de *Bala bodhani*, petit ouvrage en quarante-sept çlokas attribué à Çaṅkara (voyez l'édition de M. Fr. Windishmann). Les voici :

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकं।
आद्यं त्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपं ततो द्वयं॥२०॥
खवाय्वग्निजलोर्वीषु देवतिर्यङ्नरादिषु।

36. J'adore le suprême Çiva, qui se tient dans la roue de ton pouvoir, et qui a la splendeur de cent millions de soleils et de lunes, ce dieu qui par son vaste corps est intimement attaché à tes côtés, et à qui un culte d'adoration est dû. Le monde habite dans l'espace de ton propre monde, lequel est invisible (comme) un objet d'oblation du feu, du soleil et de la lune.

37. J'adore Çiva, qui, pur dans ta pureté, répand la blancheur du cristal, et ressemble au ciel; je t'adore aussi, ô déesse, qui partages toutes les qualités avec Çiva, et qui, avec la beauté mobile de (ton) drapeau (victorieux, ouvres) une route semblable au rayon de la lune, *toi*, par qui le monde, purifié de ténèbres, se réjouit comme un tchakôra[1].

38. J'adore ce couple de cygnes[2] (Çiva et Par-

अभिन्नाः सच्चिद् आनन्दा भिद्येते रूपनामनी ॥२१॥

त्रयेणा एतद् द्वयं ग्रस्तं तत् त्रयं तु एकरूपकं।

अन्तः सर्वं चिद् आकारं मायातीतं निरञ्जनं ॥२२॥

20. Être, luire, plaisir, forme ou nom, voilà les cinq qualités : les trois premières appartiennent à Brahma, les deux autres au monde.

21. Dans l'air, dans le vent, dans le feu, dans l'eau et dans la terre, dans les dieux, les animaux, les hommes et dans d'autres êtres, les qualités d'être, de pensée et de béatitude ne sont pas divisées; mais la forme et le nom se divisent.

22. Les deux *derniers* sont engloutis par les trois premiers : mais cette trinité est uniforme, tout intérieure, pourvue de la forme de la pensée, libre d'erreur et sans aucune fausseté.

[1] La perdrix grecque, *perdix rufa* ou *tetrao rufus*. D'après la fable, cet oiseau se contente, pour sa nourriture, des rayons de la lune.

[2] La divinité est souvent personnifiée en *hansa* ou cygne par les

vati), qui réuni, jouit du miel de lotus de l'intelligence épanouie, et qui pénètre de toute manière l'esprit des gens vertueux, (ce couple) dont la conversation communique la science, composée de dix-huit parties[1], et qui sépare parfaitement la vertu du vice, comme le lait de l'eau[2].

39. J'adore Hara, qui fait resplendir la nue de l'éclair au moyen de Çakti, dont les lumières flamboyantes sont ennemies de ténèbres, et qui est porteur de l'arc d'Indra, arc environné de l'ornement de joyaux divers; (ce dieu,) qui, revêtu d'un nuage noir et ténébreux, donne seul passage à l'eau dans (le cercle de) Manipura[3], et arrose par la pluie le triple monde brûlé par le soleil.

40. Je l'adore, lui qui porte le feu du sacrifice dans ton svâdhichtânam[4], et qui, s'y étant placé, te reste à jamais associé; je t'adore aussi, toi, sa compagne. Lorsque, mû d'un grand courroux, il brûle les régions dans l'univers, alors ton regard humide de pitié fait naître une fraicheur bienfaisante.

Hindus. Ainsi le soleil même est (*Rigvéda*, édition de Rosen, adnot. XXXVII) «le cygne habitant dans le ciel serein.»

[1] Je suppose qu'il s'agit ici des dix-huit *vidjâs* ou sciences, qui sont : les quatre *Védas*, les quatre *Upanichades*, les six *angas* (c'est-à-dire la grammaire, l'astronomie, etc. les *Purânas*, *Mimânsa*, «la «théologie,» *Nyâya*, «la logique,» et *Dharma*, «la loi») et les quatre *Upangas*. On y ajoute les deux poëmes de *Ramâyana* et le *Mahâbharat*. Ce dernier aussi a dix-huit livres.

[2] Les hansas ou cygnes possèdent, dit-on dans l'Inde, l'instinct de séparer le lait de l'eau dans un mélange de ces liquides.

[3] Sur *Manipurana*, voyez les notes des çlokas 9, 11 et 14.

[4] De même sur *Svâdhichtânam*.

41. J'adore l'être divin (de Çiva,) qui, dans ton Mulâdhara[1], danse la grande danse des neuf passions avec sa compagne, qui le seconde elle-même avec amour[2]. Ce monde ayant appris à régler sa conduite par la clémence que vous, deux époux, lui témoignâtes, reconnut (en vous) un père et une mère.

42. O fille du mont Hima, qui peut célébrer (dignement) ton diadème d'or, lequel est solidement composé d'admirables joyaux célestes et de rubis? En se confondant avec sa lumière, le croissant mobile de la lune brille, semblable à l'arc d'Indra[3]; ô comme il fascine l'esprit!

43. O épouse de Çiva, que ta chevelure riche,

[1] Je dois renvoyer encore une fois à ma note sur le çloka 9, à l'égard de *Mûlâdhâra*.

[2] L'excitation et l'exercice des penchants sensuels sont appelés par le poëte «la grande danse des neuf passions,» ou «des neuf «*râgas*.» Les râgas s'appellent aussi les modes de musique, dont les Hindus, en les personnifiant, comptent six, d'après le nombre des saisons, à chacune desquelles est attribué un de ces modes (Wilson; *Dict. sub voce*). Mais ici on doit entendre, je crois, les *rasas* ou sentiments qui proviennent des *bhâvas*, ou «des conditions de l'âme et «du corps;» on en compte neuf (Wilson, *Select Specimens of the Theatre of the Hindus*, tom. I, pag. 45). Sur les monuments sacrés des Hindus, Çiva et Parvatî sont souvent représentés exécutant une danse. La danse du dieu et de ses compagnons s'appelle *tandava*, et se distingue de la danse moins impétueuse nommée *lasya*, qui a été inventée par Parvatî, et communiquée par elle à la fille de Vanâsura, ou du démon de bois; c'est celle-ci qui l'enseigna à ses amies et compagnes. On se rappelle que les dieux et les déesses de la mythologie grecque, surtout Apollon, Diane et Vénus, conduisaient des danses.

[3] L'arc-en-ciel.

fine, épaisse et agréable, semblable aux feuilles d'un lotus bleu épanoui, disperse nos ténèbres! Les parfums de cette chevelure sont inhérents à sa nature; je crois qu'elle est la demeure des fleurs des arbres (qui croissent) *dans* le jardin du vainqueur de Bala (Indra).

44. Que la ligne de ta chevelure partagée étende notre félicité, cette ligne qui ressemble au fil du torrent qui promène l'onde de la beauté de ton visage et qui porte le vermillon[1], lequel est, pour ainsi dire, tenu prisonnier par la sombre masse de tes tresses touffues, et qui rayonne comme le soleil nouveau.

45. Ta bouche se moque de la beauté du lotus, cette bouche environnée des boucles onduleuses (de cheveux), qui luisent naturellement comme des jeunes essaims d'abeilles; dans son fin sourire, qui montre des dents resplendissantes comme les fibres blanches du lotus, et dans son parfum s'enivrent les abeilles avides de miel, et l'œil de Çiva, dompteur du dieu de l'amour.

46. Ton front pur resplendit de la lumière de la beauté, de manière que je le prends pour un autre ciel où le croissant de ton diadème est une portion de celui de Çiva[2]; les deux parties, en se tournant de deux côtés opposés, et en se rencon-

[1] La ligne qui partage les cheveux des femmes indiennes est souvent teinte de vermillon.

[2] Çiva est appelé शशि शेखरः *çaçi-sêkhara*, « portant un diadème, orné de la lune. »

trant, forment la pleine lune, (ainsi) unie et jointe au moyen de l'onctueuse ambroisie.

47. O toi qui fais redouter la destruction formidable du monde, tes sourcils, tant soit peu recourbés, soutiennent la corde de tes yeux qui luisent semblables aux abeilles [1]. Ainsi, je le crois, l'époux de Rati [2], ayant de sa main gauche saisi l'arc au milieu, en cache dans son poing la partie intermédiaire qui est retirée.

48. Ton œil droit, par sa nature de soleil, crée le jour; ton œil gauche, par sa qualité de lune, produit la nuit; ton troisième œil, resplendissant comme un lotus d'or à peine épanoui, fait naître le crépuscule qui marche entre le jour et la nuit.

49. Ton regard se porte victorieusement sur un grand nombre de villes étendues, (qui portent de beaux noms), tels que : *Viçalâ*, « grande [3]; » *Kalyanî*, « fortunée [4]; » *Sphuta-rutchî*, « éclatante de lumière; » *Ayôdhyâ*, « invincible [5], entourée de lotus; » *Kripa*, « charitable [6], » sur la rive de la mer; comme aussi *Mathurâ*, « douce; » *Bhôga-latika*, liane de bonheur [7]; » *Avanti*, « protectrice [8]. » Ces noms, certes, attribués

[1] Il faut se rappeler que la corde de l'arc du dieu de l'amour est composée d'abeilles : ce sont les yeux de la déesse; ses sourcils en font partie. Au reste, ce çloka me paraît obscur.

[2] *Rati*, « inclination, » est l'épouse du dieu de l'amour.

[3] Oudjayinî.

[4] Bénarès.

[5] La moderne Luknâu.

[6] Dvarakâ.

[7] *Bhôga-latikâ* est aussi une épithète de Mathura.

[8] Avanti est un autre nom d'Oudjayinî.

à qui que ce soit, sont propres à relever par la comparaison la victoire (de tes yeux [1]).

50. Tes deux oreilles sont principalement réjouies du miel des fleurs réunies en guirlandes par les poëtes; ton œil, (qui orne le milieu) de ton front, ayant vu tes deux autres yeux, semblables aux jeunes abeilles, jetant des regards de côté, captivés et mobiles par le goût des neuf passions, (cet œil) ne laisse pas de rougir un peu d'un dédain accumulé.

51. Ton regard, (quand il est fixé) sur Çiva, est humide d'amour; (il tombe) plein de dédain sur d'autres visages, avec colère sur Gangâ (une autre femme de Çiva); avec admiration, il s'attache à l'œil du dieu qui repose sur les montagnes; il s'effraie des serpents de Hara; il triomphe de la beauté du lotus; il sourit à ses amies; que ce regard, ô mère, se dirige avec pitié sur moi!

52. O toi, qui es la fleur et le diadème de la race du seigneur des monts! tes yeux, dont les cils ressemblent aux ailes de Garuda et qui touchent presque à tes oreilles, portent la pointe pénétrante de la guerre dans le cœur du dieu destructeur de villes, (Çiva) ces yeux ont des flèches que tu prends plaisir (à décocher, comme) le dieu de l'amour en tirant (la corde de son arc) jusqu'à l'oreille.

[1] Ce çloka n'est qu'une série de calembours, chaque mot ayant sa signification propre, et étant en même temps le nom actuel d'une ville que les yeux de Parvati surpassent en beauté ainsi qu'en expression. Les commentateurs ou diffèrent sur l'un, ou se taisent sur l'autre de ces mots.

53. O épouse d'Içânâ! ton triple œil, distingué par trois couleurs, environné d'un collyre bleu, resplendit pour récréer les dieux Druhina, Hari et Rudra, tenant ainsi les trois qualités principales : *radja*, « passion; » *sattvam*, « vérité; » et *tama*, « ténèbres. »

54. O toi, dont le cœrr est dévoué au Seigneur des êtres (Çiva)! fille du soleil, avec tes yeux qui, pleins de bonté et de bienveillance, resplendissent de trois couleurs, rouge, blanc et noir, tu conduis les trois rivières, Nada[1], Çôna[2] et Ganga, au confluent sacré de trois pèlerinages[3], pour nous rendre purs, toi-même sans péché.

55. O toi, qui ne te nourris pas même de feuilles[4]! les poissons, dont les yeux ne se ferment jamais, se glissent sous l'eau, effrayés de la pénétration de ton œil, chuchoteur aux oreilles *des autres*. C'est ainsi que la beauté abandonne, à la pointe du jour, le lotus que ferme à demi la porte protectrice de ses feuilles; mais elle y rentre la nuit quand elles se sont rouvertes.

[1] *Nada*, masc. signifie toute rivière qui est personnifiée comme mâle, telles que le Brahmaputra, le Çôna, l'Indus, etc.

[2] Çôna, rivière qui a sa source dans le pays élevé d'Amarakanta, et qui, après avoir parcouru cinq cents milles, se jette dans le Gange au-dessus de Patna.

[3] Je ne saurais déterminer quelle est la troisième rivière (*nada*) au confluent indiqué dans le texte. Le confluent de trois rivières, appelé *trivéni*, réputé le plus sacré dans l'Inde, se trouve près d'Allahabad.

[4] Le jeûne, comme exercice d'une dévotion austère, est chez les Hindus un attribut de la divinité.

56. O fille du Seigneur des monts! au *gré* de tes yeux fermés ou ouverts, tombe ou s'élève ce monde : ainsi disent les sages. Les ouvres-tu, l'univers renait[1]; oui, je crois qu'en t'abstenant de fermer tes regards, tu préserves le monde de la destruction.

57. O Çivâ, dont le *grand* œil resplendit, semblable au lotus bleu à peine épanoui! purifie-moi aussi par ta miséricorde, moi qui suis misérable et à une grande distance de toi. Par cette faveur, mon bonheur s'achèvera sans que le tien en souffre la moindre perte; c'est ainsi que l'astre de la nuit rejette ses rayons à la fois dans le bois et sur le palais *des grands*.

58. O fille du souverain des monts! tes deux mains arrondies ne contiennent-elles pas pour tous la force impétueuse de l'arc (du dieu de l'amour), dont les flèches ont pour pointes des fleurs? et les regards troublés, (jetés) de côté des coins radieux de tes grands yeux qui semblent vouloir passer tes oreilles, ne sont-ils pas des traits pour subjuguer les sages?

59. Ton visage, (orné) de deux boucles d'oreilles, (dans lesquelles) se réfléchit la plénitude de tes joues arrondies, me paraît semblable au char à quatre roues du dieu de l'amour, de ce grand héros qui, monté sur ce char du monde qu'accompagnent le

[1] *Lois de Manu*, tom. I, çloka 52 : « Lorsque ce dieu s'éveille, « aussitôt cet univers accomplit ses actes; lorsqu'il s'endort, l'esprit « plonge dans un profond repos, alors le monde se dissout. »

soleil et la lune, court à ton premier seigneur victorieux (Çiva).

60. O Sarvâni[1], quand tu bois de tes oreilles les accents heureux qui divisent les flots d'ambroisie dans les hymnes de Sarasvati, (alors) la foule des ornements de ta tête, qui est mue par les louanges sonores, leur donne une réponse claire au moyen des cadences mesurées de leur retentissement.

61. O toi, qui es le drapeau déployé de la race du mont des frimats! que le tuyau de ton nez nous fasse jouir sans délai du fruit qui nous convient; ce nez qui porte en dedans des perles formées de ton souffle très-froid, et qui, par l'accroissement de celles-ci en dehors, est aussi pourvu des joyaux de perles.

62. O toi, qui as les dents si belles! comme la liane de corail devient vile comparée à la nature de l'écarlate éclatante de tes lèvres! Le *rouge fruit de* Bimba étant une image réfléchie de ta lèvre, combien, en voulant s'égaler à elle, n'est-il pas humilié par la comparaison?

63. Le bec des tchakoras[2], qui boivent l'abondance de la lumière dont rayonne ton visage souriant et semblable à la lune, se roidit d'ivresse:

[1] *Sarvâni*, nom de Parvati, ne se trouve pas dans le Dictionnaire de M. Wilson, mais bien dans l'*Amarakôcha*.

[2] Comme les *tchakôras* (voy. ma note sur le çloka 37) ne se nourrissent que des rayons de la lune, ils s'enivrent de ceux du visage de la déesse, qui est semblable à la lune; la lumière de cet astre est, selon la mythologie des Indiens, l'ambroisie que boivent les dieux. (Voyez ci-après le çloka 95.)

Ceux qui désirent le jus acide de l'asclépiade[1] boivent, selon leur désir, copieusement, comme si c'était du gruau de riz, l'onde d'ambroisie que leur fournit l'astre à frais rayons de ton front.

64. O mère! ta langue triomphe, resplendissante comme la rose de la Chine, et presque engourdie d'ivresse en répétant sans cesse les graves et nombreux discours de ton époux; devant elle s'incline avec respect la forme de Saresvatî, qui est assise,

[1] Le jus acide de la plante de la lune ou de l'*asclepias sarcostima viminalis*, «dompte-venin,» a toujours été considéré comme la boisson des dieux et des personnages saints, et l'usage de ce liquide, ainsi que du lait caillé, était une partie essentielle des offrandes dans les sacrifices. On en trouve des preuves fréquentes dans le *Rigvéda* et dans les autres Védas, où les dieux sont invités à venir prendre leur part de ces offrandes. Je ne citerai à ce sujet qu'un seul passage de l'hymne à Indra (*Rigvéda*, liv. I, hymn. II, pag. 7, édition Rosen):

सुतपाव्ने सुता इमे शुचयो यन्ति वीतये । सोमासो दध्याशिरः

Libaminum potori parata haec pura adeunt ad coenam libamina, lactis coagulo sacrata.

Les Grecs plaçaient au nombre des *panacées*, ou remèdes supposés universels, l'*asclepion* (Pline, liv. XXV, chap. IV) : était-ce la *sarcostima viminalis?* ou le *cynanchum viminale?* Cette plante, d'après le botaniste de Candolle, appartient au genre des apocynées, et produit un suc laiteux, âcre, irritant, amer et constringent; elle agit différemment selon la quantité qu'on en emploie, même comme poison; elle est quelquefois narcotique, ou bien elle cause des vertiges sans amener le sommeil (Cod. Jos. Hieron. Windischmann, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, 1 Theil, 3te abtheilung, Seite 1527). Au reste, il paraît, d'après Plutarque (*De Artaxerxe Mnemone*), que l'usage du lait acide entrait dans les cérémonies propres au sacre des rois et des mages (v. Hyde, p. 373).

forme rayonnante et pure *comme* le cristal *uni à* un corps de rubis.

65. O mère! les marques foncées de bétel de ta bouche sont touchées par Brahma, Indra et Upendra, qui, ayant vaincu au combat les Dâityas et déposé leurs casques et leurs armures, se reposent, et se détournent des restes du sacrifice offert au soleil et au destructeur (du pays) de Tripura, (Çiva).

66. Bâni[1] (la déesse de l'éloquence) chante à sa lyre les récits divers du Seigneur des êtres; mais, aussitôt que tu commences à parler, en rangeant les belles paroles qui tombent (de ta bouche), alors, humiliée des charmes (de ton discours), elle cache sous sa modeste robe son luth aux sons agréables.

[1] *Bâni* est un autre nom de Sarasvati, déesse de l'éloquence. L'instrument nommé *vipantchi* et *vina*, sur lequel elle joue, est une espèce de guitare ou de mandoline tendue de cordes qui sont ou de métal, ou de boyaux, et dont le nombre varie; communément on en compte sept. À chaque bout de cet instrument se trouve une gourde pour produire une résonance. L'invention de la vina est attribuée à Narada, fils de Brahma et frère de Sarasvati. Des recherches particulières sur les instruments usités chez les Indiens, avec leurs représentations graphiques, seraient d'autant plus intéressantes que, selon de célèbres écrivains, les Grecs avaient reçu de l'Asie les premiers et les plus anciens instruments de musique, dont les noms étaient pour la plupart d'origine étrangère et asiatique, sinon thrace. (Voyez *Athen*. l. IV, p. 182, et Strabon, l. X, p. 471.) Les lyres ou guitares à trois, quatre, sept, huit et onze cordes, le *nablium* à douze, le *magadis* à vingt, et des harpes à quarante cordes trouveraient probablement leurs prototypes chez les Indiens. (Voyez parmi beaucoup d'autres ouvrages les *Prolegomena ad Anacreontem, opera et studio Jos. Barnes*. London, 1734; pag. LXVI et LXVII.)

67. O fille du mont, que dirons-nous de ton menton auguste qui est hors de toute comparaison? (ton père), le mont de neige, le touche par tendresse paternelle du bout de son doigt; (ton époux) le seigneur des monts, le saisit souvent, transporté de plaisir en baisant ta lèvre, et le soulève comme le manche du miroir de ton bienheureux visage[1].

68. Ton cou est (comme) la tige qui sert à porter le lotus de ton visage; autour de ce cou, les bras de (ton époux), dompteur de villes, forment sans cesse une ceinture d'épines; ce cou, entouré à sa base de la liane d'un collier, se balance toujours (semblable) à un nénuphar, blanc de lui-même, qu'aurait souillé une bourbe, portant le sombre aloès[2].

69. O toi qui maîtrises parfaitement le chant

[1] Cette espèce de caresse, qui consiste à toucher du bout du doigt de la main droite le menton d'une personne chérie ou vénérée, est bien ancienne et paraît avoir été en usage chez presque toutes les nations. Nous voyons que c'est de cette manière que Thétis supplie Jupiter (*Illiade*, I, v. 500) :

Καὶ λάβε γούνων
Σκαιῇ, δεξιτερῇ δ' ἄῤ ὑπ' ἀνθερεῶνος ἑλοῦσα
Λισσομένη προσέειπε Δία Κρονίωνα ἄνακτα.

Et apprehendit genua sinistra : dextra vero subtus mentum quum attigisset, supplicans allocuta est Saturnium regem.

De même (Callimachi hymni, *in Dianam*, v. 26, 27) :

Ὣς ἡ παῖς εἰποῦσα, γενειάδος ἤθελε πατρὸς
Ἅψασθαι.

Sic puella loquuta, barbam voluit patris apprehendere.

[2] Ce çloka m'a paru assez obscur.

avec les mouvements de sa marche, dans ta gorge excellent les trois notes qui tiennent lieu du nombre et de la propre valeur des cordes, en combinant leur concours, et qui sont, pour ainsi dire, les limitations des accords et la base de trois gammes à modulations rapides, (d'où provient) une grande variété de douces mélodies [1].

70. *Brahma*, qui demeure dans le lotus, célèbre de ses quatre bouches la beauté de tes quatre bras, qui ressemblent à des lianes formées par des fibres

[1] Il s'agit ici du système musical des Hindus que je n'ose pas espérer avoir bien rendu. Les trois notes d'harmonie et les trois modes de mélodie qui sont mentionnés dans ce çloka rappellent les notions musicales des anciens Grecs (voyez la note du savant Hermann aux vers 16-23 de l'*Hymne orphique 33*, Ἀπόλλωνος θυμίαμα). Depuis Orphée et Pythagore jusqu'à Platon et ses successeurs, on a imaginé des rapports entre la musique et l'astronomie. Dans l'Hymne orphique, que je viens de citer, les trois saisons de l'année sont comparées aux trois tons, ou plutôt aux trois cordes qui rendent ces tons : l'une, nommée *hypate*, qui produit le son le plus grave, correspond à l'hiver; l'autre, appelée *nete*, et qui est la plus aiguë, à l'été; la troisième, qui appartient au mode *dorien*, est reconnue pour être la plus tempérée, ou la plus modérée (voyez Plut. *De Musis*), et ressemble au printemps, saison intermédiaire entre l'été et l'hiver. Selon Diodore de Sicile (I, 16), l'*Hermès* des Égyptiens enseignait les mêmes notions. La lyre qu'il inventa avait trois cordes pour rendre trois sons, le grave, l'aigu et le moyen, qu'il rapportait aux trois saisons de l'année, l'hiver, l'été et le printemps : c'est ainsi que les Égyptiens partageaient l'année (*ibid.* I, 11). Eschyle aussi (*Prometh.* v. 454, 455) mentionne trois saisons. Je le fais remarquer, parce que les Védas et les bouddhistes n'ont que trois saisons; ce n'a été que plus tard que les Indiens ont partagé l'année en six saisons. Selon Macrobe (*In somnio Scipionis*, liv. II, pag. 107), il y a trois sortes d'harmonie musicale; il les appelle *enarmonium*, *diatonum* et *chromaticum*. C'est la seconde que Platon croit être la musique de l'univers.

du lotus; ce dieu est effrayé des ongles de Çiva, ennemi du dieu qui nous aveugle, depuis la première séparation de l'une de ses têtes de quatre autres, que tu lui as préservées en plaçant devant lui ta main intrépide[1].

71. Comment décrirons-nous la beauté de tes mains, qui, par la splendeur de leurs ongles, se moquent du lotus nouveau? On peut bien quelquefois, mais non sans étonnement, les comparer par allusion au lotus rouge, quand la folâtre Lakchmi[2] teint la plante de ses pieds d'une (couleur de) laque plus éclatante.

72. O déesse! que ton sein nous ôte toujours toute peine; ce sein abondant de lait, dont Skanda[3] et le dieu qui porte une tête d'éléphant se sont abreuvés; (*ce sein*), à la vue duquel Ganèça[4], le père

[1] Dans la Kaçi-tchhanda du *Skanda-purâna*, on lit que les trois dieux Brahma, Vichnu et Çiva se disputèrent le premier rang. Ce fut Çiva qui vit enfin sa supériorité reconnue par Vichnu, et pour punir l'opiniâtreté de Brahma qui résistait toujours, il lui coupa une de ses cinq têtes, et abolit son culte (*Asiatic researches*, t. VIII, pag. 47).

[2] Lakchmi, une des trois principales déesses des Hindus, épouse de Vichnu, et déesse de la prospérité.

[3] Skanda, fils de Çiva et de Parvatî, dieu de la guerre. Il est aussi appelé Kartikêya ou nourrisson de six Krittis (Pléiades des Grecs), par lesquelles il fut allaité. Dans le çloka suivant, il est caractérisé comme «le dieu qui démolit les montagnes.»

[4] Ganèça, autre fils de Çiva et de Parvatî. Il est le chef de l'escorte de Çiva (de là vient son nom) et vénéré comme le dieu de la prudence, celui qui écarte tous les obstacles. Dans ce caractère, il ressemble à Ἑρμῆς Ἐριούνιος, Hermès «auteur d'expédients.» Il est nommé dans le même çloka *Héramba*, «provocateur.»

des ris, toucha de sa main rapidement ses protubérances frontales, le cœur troublé du doute (que tu ne te les fusses appropriées[1]).

73. O toi, bannière du seigneur des monts! ce sein porte deux vases formés de pierres précieuses et pleins de nectar: aucun doute ne s'élève là-dessus dans notre esprit; c'est pourquoi le dieu à tête d'éléphant et le dieu qui démolit les montagnes, ayant sucé de ton lait, sont encore aujourd'hui des adolescents qui n'ont pas connu la jouissance de l'amour des femmes.

74. O mère, ton sein porte la liane sans tache d'un collier qui est composé de pierres précieuses, et de perles produites dans les élévations frontales d'un éléphant[1], et qui est jusqu'au fond pénétré par la splendeur de ta lèvre de bimba, de même que la majesté de Çiva, de ce conquérant de villes, est confondue avec ta gloire.

75. O déesse! le dieu de l'amour ayant vu tes seins qui resplendissent semblables à des vases d'or heurtant tes aisselles, et qui, facilement humectés par la sueur, percent à travers ton corset; ce dieu, pour empêcher que ta taille fine ne se brisât, l'a ceinte trois fois, comme si c'était par des liens nouveaux et épais, (qui forment) un triple pli à ton ventre.

76. O fille du mont! le lait de ton sein provient

[1] L'éléphant est ici désigné d'une manière remarquable par le mot *stamba-rama*, « un des animaux qui se divertissent en troupes, » *gregarii*.

du milieu du cœur comme l'océan ou comme Sârasvata[1]; l'enfant de Dravida[2], ayant goûté ce lait que ta bonté lui accorda, prit rang, par ses beaux poëmes, parmi les anciens poëtes.

77. O fille du mont et mère! le dieu qui naît dans le cœur, quand son corps fut envahi par les flammes multiples de la colère de Hara[3], sauta dans le lac profond de ton ombilic; il s'en éleva une fumée onduleuse qui, dit-on, produisit la trace velue (sur ton beau corps).

78. O épouse de Çiva! ceci paraît de suite aux yeux des sages comme la forme d'un sillon (produit) par une douce onde de Kalindi[4] au milieu de ton corps (où semble pointer) l'herbe sacrée de Kuça; tes seins, élevés comme des vases, en se heurtant l'un contre l'autre, laissent entre eux un petit intervalle par où le ciel entre, pour ainsi dire, dans la cavité de ton ombilic.

79. O fille du mont! ton ombilic triomphe, (semblable) à la porte d'une caverne, pour la parfaite satisfaction des yeux du dieu qui repose sur les montagnes, (Çiva; cet ombilic) n'est-il pas le tourbillon de la Gangâ perpétuelle? ou un bassin d'eau au pied de la liane velue (qui joint) les boutons de tes seins? ou une cavité (pour contenir) le feu

[1] Sarasvata fut un brahmane qui provint indirectement de la rivière de Sarasvatî personnifiée (Diction. de M. Wilson).

[2] Dravida est le sud de la péninsule indienne, où Çaǧkara-atcharya naquit.

[3] Voyez ma note sur le çloka 6.

[4] La rivière appelée Djumna par les modernes

sacré de la puissance du dieu armé de flèches de fleurs? (N'est-il pas) enfin la demeure de plaisance de Rati, (son épouse)?

80. Fille du rocher! bonheur éternel à cette taille qui est fine par sa nature, et qui, dans sa forme pliée, (semble) accablée du poids de ses seins; (bonheur à ce milieu), qui, de l'ombilic (en haut) est, pour ainsi dire, doucement partagé par une ligne velue, de même qu'une rivière est enfermée par les plantes qui croissent sur ses bords.

81. Fille du rocher! le Seigneur des monts te donna, sous la forme d'un présent de noces, du poids et de la grandeur moyennant les flancs (dont il) t'a pourvue; en effet, leur élévation solide et immense couvre et conduit facilement le monde entier.

82. O fille du mont! tu l'emportes, (par la rotondité de) tes deux cuisses, sur la trompe des éléphants de choix, le bâton d'un étendard d'or et le tronc d'un bananier; tes deux genoux bien arrondis et endurcis à force de fléchir souvent devant ton époux, triomphent des deux protubérances frontales d'éléphants (qui portent) les immortels.

83. Fille du mont! le dieu qui porte des flèches en nombre inégal voulant vaincre jadis Rudra, qui était très-peu sur ses gardes, se servit de tes deux jambes fermes pour doubler les armes de son carquois; en effet, on voit, en avant de tes deux pieds, les extrémités des ongles qui, par illusion, (ressemblent) à dix pointes de flèches aiguisées aux

diadèmes des dieux, qui, en se baissant devant toi, (leur fournissent) des pierres de touche.

84. O mère! par pitié, pose tes deux pieds, que les auteurs immortels des Vêdas tiennent sur le sommet de leur tête, (pose-les) aussi sur ma tête; la rivière qui fut (cachée) dans la chevelure du Seigneur des êtres[1] est l'eau qui sert à laver tes pieds; la beauté de la laque qui les teint la rougit, et elle resplendit du joyau du diadème de Hara.

85. Tes pieds, ô mère, triomphent sur le lotus! qu'y a-t-il d'étonnant en cela? Il doit périr par le froid, tandis que tes pieds marchent resplendissants sur les monts de glace; il se ferme assoupi la nuit, mais eux, ne se flétrissent jamais dans leur beauté pas même la nuit; cette fleur n'est que le vase de sacrifice de Lakchmi[2], mais tes pieds créent le bonheur suprême de tes adorateurs.

86. En nous inclinant, nous disons : adoration à tes pieds qui charment l'œil et qui resplendissent d'un rouge éclatant de laque; le seigneur des êtres vivants s'indigne beaucoup contre l'arbre Kaḡka[3] de son jardin de plaisance, lorsqu'il ose vouloir t'effacer.

[1] La Gangâ, selon la mythologie indienne, descendit du ciel sur la tête de Çiva, d'où elle se répandit sur la terre.

[2] Le lotus est appelé *Indirâ-âlaya*, « demeure d'Indirâ ou de Lakchmi, » parce que cette déesse sortit des pétales de cette fleur au jour de la création.

[3] Le Kaḡka, d'après le Dictionnaire de Wilson, est une espèce de manguier.

87. Tes pieds frappent au front ton époux lorsqu'il s'incline honteux d'un errement trompeur dont avec une autre femme il se rendit coupable, tandis que le dieu de l'amour, ennemi d'Içana, lui ayant enfoncé profondément la flèche brûlante pour longtemps, fait entendre, au moyen d'un million d'instruments, une musique joyeuse.

88[1]. La pointe de ton pied, ô déesse, est le siége des charmes, (et ce siége est) inaccessible aux calamités; comment donc les sages la compareraient-ils autrement au sommet ferme d'une tortue? et comment le destructeur des villes (Çiva) l'aurait-il, le jour de ses noces, placée de ses mains sur une pierre[2], le cœur rempli de bienveillance?

89. O déesse redoutable, tes pieds rient, pour ainsi dire, (ornés) d'ongles qui (ressemblent) à autant de petites lunes placées entre les lotus des mains des femmes du ciel, (ou) des arbres célestes[3]

[1] On observera dans la première partie de ce çloka une allitération, «*padam*, *prapadam*, *apadam*, *vipadam*,» dans la même ligne.

[2] Ceci a trait à une cérémonie prescrite par le *Samavêda* au mariage d'un Hindu de haute classe. Après des offrandes de beurre au feu, le riz, qui a été mis dans un panier, est soulevé, et une pierre est placée devant la fiancée, qui pose la pointe de son pied droit dessus, et le fiancé récite cette prière : «Monte sur cette pierre; sois «ferme comme cette pierre; tourmente mes ennemis et ne sers pas «mes adversaires.» (Voyez *Asiatic Researches*, tom. VII, pag. 299.— Colebrooke, *On the religious ceremonies of the Hindus*.)

[3] Mahomet paraît avoir transplanté du ciel des Indiens dans son paradis l'arbre de la béatitude, dont l'ombre couvre un espace que ne saurait parcourir en cent ans le coursier le plus rapide, et dont les branches s'étendent jusqu'à la maison de chaque fidèle pour lui offrir les fruits les plus délicieux.

qui présentent aux habitants du ciel des fruits sur leurs extrémités (étendues comme) des mains de jeunes scions; ces pieds qui donnent sans délai aux indigents la félicité suprême et éternelle.

90. O mère! quand boirai-je l'eau mêlée de la laque liquide qui a lavé tes pieds et qui est l'origine de la sagesse? Toi, que j'invoque, dis-le moi, (quand boirai-je cette eau) parfumée du bétel et du lotus de ta bouche, que Bâni (la déesse de l'éloquence) dispense pour rendre (tout homme) capable de réciter des poëmes, même les muets de naissance.

91. O toi qui donnes l'exemple des belles actions, les cygnes de ta maison, le cœur mû par le désir d'apprendre, pour ainsi dire, à poser les pieds avec une grâce légère, et à jouer en marchant, ne quittent pas tes pieds de lotus, qui, par le charme du retentissement de leurs ornements, les instruisent dans l'art de bien jeter leurs pas et de bien régler leur marche.

92. O toi, dont le sourire répand de la béatitude; toi dont les cheveux sont onduleux, le corps naturellement droit et gracieusement élancé comme l'arbre de Çiricha[1]; toi dont les seins ont la fermeté d'un marbre; que la finesse de ta taille contraste heureusement avec l'amplitude de tes flancs! (Oui), elle triomphe, la forme femelle de Çiva, pleine de pitié pour sauver le monde et (égale) au soleil.

[1] *Acacia sirisa.*

93. Tu es la demeure secrète du destructeur de villes; c'est pourquoi tu n'es pas une possession facile pour ceux qui, mus par une tendre charité, rendent un hommage persévérant à tes pieds; c'est pourquoi les immortels, chefs de ceux qui ont accompli cent sacrifices, atteignent une perfection incomparable, (lorsqu'ils sont) conduits par les esprits qui, placés près de la porte, se sont épurés jusqu'au dernier degré.

94. Quand Druhina, Hari et Rudra, ces dominateurs heureux, se furent mêlés aux cinq éléments, Çiva devint l'étoffe subtile d'un voile trompeur, formé d'une lumière pure; ayant, au moyen du reflet de tes rayons, acquis l'éclat du soleil, il donne à ceux qui le contemplent une béatitude égale à la jouissance de l'amour matériel[1].

95. Brahma remplit sans cesse le disque aqueux de la lune qui porte des taches de musc, et qui, rendu impénétrable par des bandes de camphre, (ressemble) à un vase d'émeraudes, tandis que sa cavité se vide bien, tous les jours, au gré de ta jouissance.

96. O toi qui, éternelle, dois être adorée par les êtres infiniment subtils, rayons de lumière sor-

[1] On reconnaîtra dans ce passage un indice de ce mélange de spiritualisme et de sensualité qui caractérise la dévotion indienne. Le mortel qui, mû par une ferveur exagérée, aspire à la béatitude céleste, prendra facilement, pour véhicule à ses vœux, la plus vive sensation d'ici-bas, et, par une trop douce erreur, au lieu de s'élever au-dessus, plongera dans le sein même du plaisir sensuel.

tis de ton corps. « Ce que tu es, je le suis[1] »; celui qui pense toujours ainsi, quelle merveille, s'il prend pour de l'herbe les richesses réunies du dieu à trois yeux, (Çiva?) Le feu de la grande destruction du monde ne lui paraîtra qu'une splendide lustration.

97. O vertueuse, toi qui n'es pas la dernière des femmes distinguées par la pureté, combien de poëtes ne rendent-ils pas hommage à la mère de Vaidhatra[2], (Sarasvatì)? Qui ne devient pas maître de la déesse de la beauté (Çri) au moyen de quelques richesses? Mais, séparés du grand dieu (Çiva), tes seins ne sauraient facilement s'unir (à qui que ce soit), pas même à l'arbre Kuruvasia, (que les femmes embrassent pour affermir leur poitrine).

98. Ceux qui sont versés dans l'agama[3], disent que la déesse de l'éloquence est l'épouse de Druhina (Brahma), que Padmâ (Lakchmi) est la femme de Hari; mais que la fille du mont (Parvati) est la compagne de Hara, (Çiva; oui, tu es) l'esprit universel[4], difficilement compréhensible,

[1] Dans le *Vedanta sara* (pag. 25, édition de Calcutta), on trouve le passage suivant : « L'être indivisé, semblable à l'œil, représentant « le ciel, suprême, toujours resplendissant, sans naissance, unique, « impérissable, sans mélange, répandu partout, ce qu'est cet être « sans pareil, je le suis aussi; oui je suis un œil pur, émancipé pour « toujours. Esprit exempt de changement, je ne connais plus de « lien; je n'ai plus besoin d'émancipation. »

[2] Vaidhatra, ou fils de Vidhatri, Brahma, appelé Sanatkumara, l'aîné des quatre premiers aïeux du genre humain.

[3] Le Véda.

[4] Le mot employé dans le texte est *turîyaka*, « la quatrième, » au-

d'une grandeur sans bornes; (tu es) la grande Mâya, (illusion), et tu parcours l'univers, reine de l'être suprême.

99. Ton adorateur triomphe, (aidé) par Sarasvati et Lakchmi, (comme) le rival vainqueur de Brahma et de Hari; par la beauté de son corps il dissout la vertu de Rati, (épouse du dieu de l'amour), il jouit d'une longue vie, et lorsque, le lien de l'existence étant dissous, il succombe à la vicissitude, il se réjouit de la béatitude appelée le brahma suprême.

100. O trésor *de Kuvèra!* toi qui, douée d'un sourire éternel et de qualités sans bornes, maîtrises les lois de la morale; toi qui es sans commencement, (toi qui es) la véritable connaissance, (et la) seule demeure de ceux qui sont versés dans les exercices religieux; toi qui es indépendante du destin, et le thème essentiel de louanges de tous les écrits sacrés; toi qui ne crains pas la destruction, et qui es éternelle, écoute aussi cet hymne que je t'offre.

quel nombre est attaché un sens extrêmement mystique, sur lequel je ne saurais entrer ici dans un développement étendu. Vers la fin de l'Upanichad *Maitreyâni*, on lit «qu'il y a quatre conditions de «l'homme : l'état de veille, le sommeil, le bon sommeil et le *turi-«yam.*» Ce quatrième état est expliqué «l'état dans lequel l'homme «a la conscience d'être plongé dans l'esprit pur, ou d'être réuni avec «Brahma même.» Il est dit dans le *Vedanta sara* (pag. 6, édition de Calcutta) : «L'esprit divin qui n'est pas enveloppé d'*illusion* est ap-«pelé *turiyam*, «le quatrième;» bienheureux, tranquille, indivisé, «il est considéré le quatrième : c'est ainsi que disent les Védas.» Le dictionnaire explique *turiya* par «être divin, esprit universel;» c'est ce dernier sens que j'ai adopté. (Voyez ci-après mes observations sur le sens que les pythagoriciens attachaient au nombre quaterne.)

101. Mère de l'éloquence, comme la lustration s'accomplit en l'honneur du soleil au moyen de la flamme des lampes, ou comme la solennité d'une offrande sacrée resplendit des gouttes d'eau (condensées dans) le joyau de la lune[1] qui produit le nectar, et comme l'Océan, ce trésor d'eaux se réjouit de ses flots, c'est ainsi que cet hymne s'est composé des paroles que tu m'as inspirées.

102. Adoration à ton pied qui resplendit d'ornements; adoration au milieu de ton corps (qui est orné) d'une ligne velue; adoration à ton sein embelli par un collier précieux, à ton grand œil de lotus, à la boucle de ta chevelure noire; adoration à toi qui es nommée la fille du mont de neige, et qui es la véritable forme de l'intelligence resplendissante de la lampe d'Içvara.

[1] Joyau fabuleux, peut-être du cristal.

(La fin au prochain numéro.)

CRITIQUE LITTÉRAIRE.

Remarques sur un article du Journal des Savants.

Il a paru dans le numéro de juillet du Journal des Savants un article de M. Quatremère sur le premier volume de mon édition du Livre des Rois de Firdousi. Je n'aime pas à répondre aux critiques qu'on peut adresser à mes travaux, parce que je pense que ce qui est vrai reste malgré les critiques, et que ce qui est erroné tombe malgré tout ce qu'on peut dire pour le soutenir. Il y a cependant quelques faits qui se rapportent à l'édition de Firdousi sur lesquels je voudrais donner des éclaircissements, parce que le lecteur de mon livre et de l'article de M. Quatremère ne peut pas les connaître.

M. Quatremère examine (pag. 400) si une nouvelle édition du Livre des Rois était nécessaire après celle qui a paru à Calcutta, en 1829, par les soins de M. Macan. Il dit qu'on pouvait améliorer, compléter les travaux de M. Macan, qu'il fallait pour cela rechercher les plus anciens manuscrits, etc.

« J'ignore, continue-t-il, si, avec les secours que « nous offrent nos bibliothèques, un plan d'une si « haute utilité pouvait être réalisé d'une manière « complète. Dans cette incertitude, on avait un

« autre moyen; c'était de reproduire purement et « simplement le texte donné par M. Macan. M. J. « Mohl a cru devoir adopter ce parti, qui présentait « de moindres difficultés; et, en effet, si l'on com- « pare les deux éditions, on se convaincra que, sauf « quelques changements qui ne sont ni en grand « nombre ni d'une haute importance, qui se rédui- « sent le plus souvent à un ou deux mots, la nou- « velle publication reproduit en général celle de « Calcutta. »

Voici les faits : j'ai été chargé de l'édition de cet ouvrage dès l'année 1826. J'ai passé la plus grande partie de cette année et de l'année suivante à Londres, pour collationner les manuscrits de Firdousi qui s'y trouvent dans les bibliothèques publiques et particulières. On peut voir l'indication des manuscrits dont je me suis servi, dans ma préface (pag. LXXXIV). J'ai rédigé, à l'aide de ces matériaux et de ceux que me fournissaient les manuscrits de la Bibliothèque royale, en 1828 et 1829, le texte et la traduction de tout ce qui est imprimé, et beaucoup au delà, en prenant pour base le plus ancien manuscrit de la Bibliothèque royale (manuscrit de Saint-Victor, non classé). J'ai modifié très-souvent les leçons que m'offrait ce manuscrit à l'aide des matériaux que j'avais réunis, et mon texte était rédigé et copié au net depuis longtemps lorsque j'ai reçu en 1831 l'édition de M. Macan, qui a paru à Calcutta vers la fin de 1829. Je m'en suis servi lorsque j'ai revu mon travail pour l'impression, et

j'en ai tenu compte comme d'une édition faite d'après des matériaux qui m'étaient inaccessibles; mais il n'a pas pu me venir dans l'esprit d'insérer ou de rejeter un vers, seulement parce que M. Macan l'avait adopté ou rejeté; je voulais donner le meilleur texte qu'il me fût possible de donner, et non pas copier celui de M. Macan, ni m'en éloigner systématiquement. Le résultat a été que ces deux éditions diffèrent autant, je pense, que jamais deux éditions du même ouvrage ont différé; et, comme cela devait être, elles diffèrent dans les divers chapitres, tantôt plus, tantôt moins. Je ne puis aborder ici l'énumération et la critique des variantes; il me suffira de faire voir que la différence entre les deux éditions est assez grande pour influer notablement sur l'étendue même de l'ouvrage, et je me bornerai à indiquer le nombre des vers que contiennent quelques chapitres, parce que c'est le moyen le plus court et que tout le monde peut les compter. Le chapitre de Djemschid, qui se compose, dans l'édition de Calcutta, de deux cent vingt-six distiques, en contient deux cent seize dans la mienne : c'est probablement un des chapitres où les deux rédactions se ressemblent le plus en étendue. Le chapitre de Keïkobad contient dans l'édition de Calcutta trois cent vingt-cinq distiques, et dans la mienne deux cent quarante-quatre. Le chapitre de Keï-Kaous, qui est le dernier du volume, se compose, dans l'édition de M. Macan, de onze cent quatre-vingt-douze distiques, et dans la mienne de neuf cent quatre-

vingt-onze[1]. Je n'ai pas fait le même calcul pour les autres chapitres, mais il me semble que d'après ces exemples on pourrait plutôt m'accuser d'avoir mis de l'affectation à faire une édition aussi différente que possible de celle de M. Macan, que de l'avoir *purement et simplement reproduite*. J'ai fait usage d'un grand nombre de manuscrits : je me serai probablement trompé souvent dans les leçons que j'ai adoptées; mais on ne pourra en juger que quand j'aurai imprimé le choix des variantes qui doit paraître à la suite du texte, et qui donnera au lecteur le moyen de décider par lui-même.

Les grandes différences qu'on remarque entre les manuscrits du Livre des Rois tiennent principalement à des interpolations que M. Quatremère parait attribuer avant tout aux copistes des manuscrits ornés d'or et de vignettes, que l'on voit dans les bibliothèques, et qu'il voudrait qu'on mît à peu près de côté, parce qu'il pense que « le texte y a presque tou« jours subi des altérations et des interpolations qui « ont eu pour but de rendre le poëme plus intelligible « à des lecteurs opulents, mais peu instruits. » Je n'ai aucun intérêt particulier dans cette question, car j'ai recherché avant tout les manuscrits les plus anciens que j'ai pu trouver; mais je ne pense pas

[1] M. Macan marque avec des astérisques, dans ces trois chapitres, quarante-six distiques pour indiquer qu'ils lui sont suspects; je les ai omis dans le compte, quoique j'eusse pu d'autant plus les y comprendre, que plusieurs des vers marqués par M. Macan se trouvent dans mon édition.

que la corruption du texte de Firdousi tienne le moins du monde aux calligraphes qui ont exécuté les beaux manuscrits dont parle M. Quatremère. Les manuscrits orientaux de cette classe passent en général pour être peu corrects, et cette observation est, je crois, juste, quoiqu'elle souffre beaucoup d'exceptions. On comprend facilement que les calligraphes, s'attachant avant tout à l'élégance des traits, soient par conséquent sujets à faire des fautes dans leurs copies; c'est le défaut naturel de leur métier : mais les altérations et les interpolations qu'a subies le texte du Livre des Rois sont de telle nature qu'elles ne peuvent être l'œuvre que des savants. En examinant un grand nombre de manuscrits de Firdousi, on trouvera des preuves évidentes de cette origine de la corruption du texte, et l'on verra des manuscrits dont les marges ont été couvertes de variantes et d'interpolations plus ou moins considérables, souvent d'épisodes entiers empruntés à d'autres poëmes épiques, ou de tirades de vers qui paraissent être ajoutées par un lecteur qui voulait exercer son talent poétique. Les copistes à qui ces manuscrits servaient de modèle, faisaient entrer dans le texte ces superfétations, et cela d'autant plus volontiers, qu'on a souvent tenu à porter le nombre des distiques du poëme à soixante mille, nombre rond que Firdousi avait indiqué lui-même, mais qu'il n'a probablement pas atteint. De là vient que ces altérations se sont répandues dans des copies de toute espèce, dans les plus belles comme dans les

plus communes, et qu'on ne peut aucunement préjuger d'après les vignettes et les soins du calligraphe, la valeur d'un manuscrit pour la critique du texte; les plus beaux contiennent quelquefois un texte comparativement fort correct, et ceux qui flattent le moins l'œil peuvent être les plus interpolés. L'âge même n'est pas une garantie suffisante, parce qu'on a commencé à interpoler l'ouvrage longtemps avant la date des manuscrits les plus anciens que nous possédions. Je ne citerai qu'un exemple: un manuscrit qui m'appartient, et qui est un des plus anciens dont on connaisse la date (il est de 841 de l'hégire), contient certainement un texte plus corrompu que les manuscrits les plus modernes que j'aie vus; il est fort curieux pour la critique de l'ouvrage, mais ne saurait servir de base à une édition. Au reste, je traiterai de tous ces points plus amplement dans l'appendice de l'ouvrage.

J'arrive aux critiques de détail que m'adresse M. Quatremère. M. de Sacy, comme correcteur de la typographie orientale à l'Imprimerie royale, revoyait les épreuves de tous les ouvrages orientaux que cet établissement publiait; il avait l'habitude de faire sur les marges des observations qu'il renvoyait aux auteurs. Il a corrigé de cette manière les épreuves d'une grande partie du premier volume du Livre des Rois, et les remarques qu'il m'adressait m'ont souvent été fort utiles, comme on peut aisément le croire de la part d'un homme d'un savoir aussi exact et aussi étendu. M. Quatremère a

sans doute voulu, dans son article (p. 404-406), me rendre le même service pour une partie des feuilles que M. de Sacy n'avait pas vues; mais je ne puis, à l'exception de quatre fautes d'impression, accepter qu'un bien petit nombre de ses corrections, et je vais indiquer brièvement mes raisons.

M. Quatremère dit (p. 404) : « Il est fait mention d'un personnage qui était معتمد الملك. Ces « mots sont traduits comme s'ils désignaient un nom « propre; mais c'est un titre honorifique qui signifie « *l'appui de l'empire*, c'est-à-dire *le principal ministre*. » Si mon critique avait voulu relire le passage critiqué, il m'aurait probablement épargné ce reproche, car j'y dis (préf. p. XVI) : « qui portait *le titre* de moatemed al-mulk » (lisez *mo'temed*). J'ai donc traduit exactement comme M. Quatremère le demande.

M. Quatremère dit : « On lit plus bas qu'un per« sonnage nommé Serv-Azad, qui prétendait des« cendre de Neriman, communiqua au sultan Mah« moud les souvenirs conservés dans sa famille; « mais le texte dit seulement que cet homme avait « consigné par écrit l'histoire de ces héros. » Le passage auquel j'ai fait allusion est tiré du manuscrit persan de la Bibliothèque royale, n° 229, f°. 3 v°. et est ainsi conçu : وديگر در مرو سرو آزاد نامی از آل سام نریمان بود واخبار سام وزال ورستم ضبط داشت « Ensuite il y avait à Merv un homme nommé Serv« Azad, qui était de la famille de Sam, fils de Ne« riman, et avait *en sa possession* les histoires de Sam, « Zal et Rustem. » ضبط داشتن ne peut signifier

autre chose que *posséder*, et il faudrait ضبط کردن pour arriver au sens indiqué dans la critique.

M. Quatremère dit : « M. Mohl, citant des vers « de Firdousi où se trouve un hémistiche ainsi « conçu :

همی زیر شعر اندر آمد فلک

« le rend en ces termes :

« Le ciel s'humilie devant mon poëme.

« Si je ne me trompe, ces mots signifient seule-« ment :

« Mon temps était employé à composer des vers. »

Pour obtenir le sens que M. Quatremère attribue à ce vers, il faudrait بر شعر, « il passa au-dessus, » et non زیر, « il passa au-dessous. » Firdousi se sert ici d'une de ces hyperboles dont les poëtes persans font un si grand abus, et dont on trouve de nombreux exemples dans le Livre des Rois, par exemple : « puisse le firmament te servir de selle, » et autres.

M. Quatremère continue : « Plus loin on lit :

بدانگه که بد سال پنجاه وهشت
جوان بودم این جوانی گذشت

« M. Mohl traduit :

« Lorsque j'avais cinquante-huit ans, j'étais encore jeune, « mais ma jeunesse passait.

« Peut-on dire qu'un homme de cinquante-huit

« ans soit un jeune homme? Je crois que le second « hémistiche forme une sorte de parenthèse, qu'il « faut traduire ainsi :

« Jadis j'ai été jeune, mais cette jeunesse a passé. »

Firdousi, lorsqu'il écrivit ce passage, était considérablement plus âgé, et, en se reportant à l'époque où il n'avait que cinquante-huit ans, il parle de cet âge comme d'une jeunesse comparative; mais cela n'a rien que de naturel dans la bouche d'un vieillard et me parait mieux convenir au contexte que la traduction proposée : car à quel propos rappellerait-il ici une seconde époque, antérieure à celle dont il veut parler? Tout le monde sait d'ailleurs que le mot جوان n'exprime pas seulement l'âge, comme le mot *jeunesse* en français, mais toutes les qualités qu'on attribue à la jeunesse, la vigueur, la bravoure, la générosité, et que dans son emploi l'idée d'*âge* devient quelquefois tout à fait secondaire. Mais nous manquons, en français, d'un mot pour exprimer cette nuance.

M. Quatremère continue : « Dans d'autres vers « du même poëte on ne doit pas traduire : « mon « fils tient les yeux ouverts sur moi, » mais « proba- « blement mon fils m'attend. » J'ai traduit littéralement; M. Quatremère donne le même sens en d'autres mots. Il me semble qu'on peut admettre l'une ou l'autre version sans encourir de reproches.

M. Quatremère dit : « Les mots سخنهای شایسته « گفتار » ne signifient pas je crois : « des paroles

« dignes de louanges et propres à chasser les sou-« cis, » mais « des paroles qui conviennent à un « homme soucieux. » J'ai pris l'*izafet* de شايستهٔ dans le sens de و, comme il est souvent employé par les poëtes; mais, de quelque manière qu'on le prenne, cela n'influe pas sur le point mis en question ici, le sens de غمگسار. Ce mot signifie « dissipant les soucis », et est employé souvent dans le sens d'*ami*. Je ne crois pas qu'il ait jamais le sens de *soucieux* : dans tous les cas ce ne serait pas dans ce passage, où le poëte, voulant vanter le mérite de son livre, fait allusion à l'habitude de Mahmoud d'en entendre réciter les épisodes pour dissiper ses soucis et se délasser.

M. Quatremère dit : « Dans les mêmes vers, au « lieu de : « Il a déprécié ma marchandise aux yeux « du roi, » il faut traduire : « J'ai perdu tout crédit « auprès du roi. » Le sens littéral est : « Mon marché « a été anéanti devant le roi; » j'ai gardé de cette image tout ce que j'ai pu sans devenir inintelligible. M. Quatremère ne fait qu'indiquer le sens. Le traducteur d'un ouvrage de poésie ne peut pas toujours reproduire le langage figuré de l'original, mais il me semble que son devoir est de le faire autant qu'il le peut, sans blesser le goût du lecteur et sans devenir obscur.

M. Quatremère dit : « Dans la satire contre Mah-« moud, ce vers :

گر از مهر شان حکایت کنم
چو محمود صد حمایت کنم

« que M. Mohl traduit ainsi :

« Je pourrai y protéger cent hommes comme Mahmoud, si « mes paroles dans cette vie prouvent l'amour que j'ai pour « le prophète et pour Ali.

« doit être, à mon avis, rendu de la manière sui- « vante :

« Si je puis me vanter de l'affection de ces hommes émi- « nents (Mahmoud et Ali), je serai un protecteur cent fois « aussi puissant que Mahmoud. »

Mais M. Quatremère, pour trouver ce sens, a changé la leçon en omettant dans chaque hémistiche une syllabe, ce que le mètre ne permet pas; il faut donc revenir à la leçon qui se trouve dans mon texte چو محمود را *sicut Mahmudam*, ce qui donne forcément le sens que j'ai suivi.

« Plus loin, les mots :

بود خاك در دیده انداختن

« ne signifient pas, je crois.

« C'est placer sur son œil de la poussière *au lieu de collyre*,

« mais bien :

« C'est entasser de la poussière dans son œil, c'est-à-dire, « s'ôter la faculté de voir, se rendre volontairement aveugle. »

Les Orientaux ont l'habitude d'appliquer diver-

ses substances sur les paupières, tant pour embellir leurs yeux que pour se guérir des ophtalmies, si fréquentes en Orient. Cette habitude a donné lieu à différentes expressions proverbiales, comme, par exemple, prendre du sel au lieu de collyre. Firdousi se sert d'une expression semblable en disant « mettre de la poussière sur les yeux; » j'ai ajouté « au lieu de collyre, » pour rendre intelligible sa phrase, qui a quelque chose d'obscur pour des Européens, et j'ai eu soin de faire imprimer ces mots en italique, pour indiquer que je les ajoutais en guise de commentaire.

Enfin M. Quatremère dit : « Un vers de Firdousi « qui porte ces mots :

کنون کشتن رستم آریم پیش
ز دفتر همیدون ز گفتار خویش

« est traduit ainsi :

« Je vais conter le meurtre de Rustem selon un livre écrit « d'après les paroles des siens :

« mais je crois qu'on doit plutôt le rendre de cette « manière :

« Je vais exposer le meurtre de Rustem, tant d'après l'autorité d'un livre que d'après mon propre récit. »

Je ne pense pas qu'on puisse dire qu'on expose quelque chose d'après son propre récit; on expose ou d'après ce qu'on a vu, ou d'après ce qu'on apprend d'un autre, et cet autre est indiqué par le mot خویش, *un parent;* c'est probablement le même

Serv-Azad, dont il a été question plus haut (voyez pag. 343), et qui était un des descendants de Rustem et le dépositaire des traditions de sa famille; je crois donc qu'il faut traduire :

. . . . « d'après un livre et d'après les paroles d'un membre « de sa famille.

J'ai parcouru la liste des corrections indiquées par M. Quatremère; il n'en reste plus que deux sur lesquelles je suis d'accord avec lui : j'ai pris, p. XLVI, خواستم pour خواندم; et p. XXXIII, j'ai rapporté le passage qui parle de cinq cents mauvais vers au Livre des Rois, pendant qu'il se rapporte aux autres poëmes persans, comme M. Quatremère le prouve parfaitement.

Jules Mohl.

RÉPONSE

A l'Examen critique de M. Stanislas Julien, inséré dans le cahier de mai 1841 du Journal asiatique.

(DEUXIÈME ARTICLE.)

Je devrais peut-être ne pas poursuivre plus avant la réfutation d'une critique qui est maintenant jugée; mais, quelque répugnance que j'éprouve à le faire, j'accomplirai ma tâche dans toute son étendue.

22. Il y a encore ici une assez grande lacune non signalée par mon adversaire.

L'expression *se retirer les jambes croisées*, dans un monastère ou toute autre retraite, en parlant de prêtres bouddhiques de l'Inde, n'est pas aussi étrange qu'elle le paraît à M. Julien. C'est le seul et véritable sens du caractère 坐 *tsò*, du texte, qui signifie *s'asseoir*[1], *être assis*, *l'opposé d'être debout*, comme le définit un dictionnaire chinois. Or je demanderai à M. Julien, de quelle manière s'asseyent les prêtres bouddhiques et même tous les Indiens?

[1] Dans la Nomenclature pentaglotte bouddhique de la Bibliothèque royale de Paris, ce même caractère tsò est employé pour désigner l'état de BOUDDHA «*assis*» *sous un arbre*, *dans un lieu exposé à la rosée de la nuit*, *entre des sépulcres*, et tout le monde sait que BOUDDHA est toujours représenté *assis*, *les jambes croisées*.

C'est tout simplement par terre, à la manière orientale et les *jambes croisées* comme les ouvriers tailleurs à Paris. M. Julien ne devrait pas l'ignorer.

Si j'ai rendu par *demeure de la tranquillité* (ou *monastère bouddhique*), et non par *retraite*, comme traduit M. Julien, les deux caractères 安居 *ngân kiû*, c'est que je les ai traduits comme ils doivent l'être. Le *I-wân-pi-làn* dit qu'*an figuré*, dans la locution *ngân-kiû*, le caractère *kiû* signifie *lieu de repos*, *place où l'on se repose* : 借爲安居居處之居 *tsie weî ngân kiû : kiû tchoù tchî kiû*. Cette définition assez claire, ce me semble, suffirait à elle seule pour faire apprécier à leur valeur la critique et la traduction de M. Julien; car, pour des religieux bouddhiques, un *lieu de repos* où l'on se retire loin du monde, est bien une *demeure de la grande tranquillité*, un *monastère*. Mais voici un exemple qui prouve sans réplique que ma traduction est la seule exacte. Le savant commentateur du *Taò-tĕ-kīng* de LAO-TSEU, le docteur *Sie-hoeï* date sa préface de 大寧居 *tá nîng kiû*, (année 1530 de notre ère). M. Julien traduirait donc ces mots par : *de la retraite du grand repos*, ou *de la grande tranquillité*, en prenant le mot *retraite* dans un sens métaphysique abstrait, ou, comme il l'explique, signifiant *l'état d'une personne qui s'est éloignée du monde pour vaquer, pendant un temps déterminé, à des exercices de piété*. Cela serait absurde. On ne date pas un écrit *d'un état de l'âme*, mais bien d'un *lieu* quelconque, situé sur la

surface du globe. Il serait plaisant de rendre, d'après la doctrine de M. Julien, les expressions citées plus haut du docteur *Sie-hoeï*, par *de la retraite*, ou *de l'état souverainement tranquille de mon âme*, l'année *kia-tsing*, *kāng-yin* du cycle (1530). Ainsi, les trois caractères ci-dessus ne peuvent signifier que *lieu*, *demeure*, (monastère ou autre) *du grand repos*, *de la grande tranquillité*, et cette expression est parfaitement équivalente à celle de 安居 *ngân-kiû*, critiquée par M. Julien, et qu'il n'a pas comprise.

On sait d'ailleurs que c'est une coutume propre aux sectateurs de *Bouddha* et de *Lao-tseu*, de donner à leurs monastères des noms semblables destinés à faire connaître le but de leur institution et celui de leur destination.

前 *thsiân* et 後 *héou* ne sont point des *adjectifs*, mais des *adverbes*.

Il n'y a dans la phrase en question aucun caractère qui puisse signifier *tantôt*, de la traduction de M. Julien; car 或 *hoë*, qu'il traduit ainsi, et que j'ai rendu par *les uns...... les autres......*, veut dire *une chose*, *une quantité indéterminée*, qui laisse du doute dans l'esprit. Le philosophe *Tchoû-tseù*, cité dans *Khâng-hi* et dans le *I-wên-pi-lân*, dit que *c'est l'expression d'un doute qui n'a pas encore été éclairci et fixé*: 疑而未定之辭 *i eûlh weï ting tchi tseû.* C'est le sens adopté d'ailleurs dans tous les dictionnaires. Il n'est donc pas, il ne peut donc pas être un *adverbe de temps*. Aucun dictionnaire chinois ni

chinois-européen n'autorise à lui donner une telle signification.

23. M. Julien me reproche encore ici de *ne pas avoir compris le mot* 當 *tâng*, qui (toujours selon lui) signifie : cela *équivaut*, cela *correspond*. « Faute « d'avoir compris le mot 當 *tâng*, dit-il, M. Pau- « thier *a fait disparaître la coïncidence que l'auteur éta- « blit ici entre le calendrier indien et le calendrier chi- « nois.* » (Cf. § 21.)

On a vu dans l'article précédent (n° 21) ce qu'il faut penser de cette *coïncidence*.

Je suis encore obligé de signaler ici une nouvelle méprise de mon critique. Dans l'article précédent il prétend qu'il faut traduire ainsi la dernière phrase : « *Tantôt pendant les trois lunes antérieures, tantôt pen- « dant les trois lunes postérieures.* » J'admets, pour un instant, sa traduction, et je lui demanderai ensuite comment il justifie celle qu'il a donnée de l'article 23, ainsi conçue : « Les *trois lunes antérieures* « (qui ne peuvent s'entendre que des trois premières « lunes de l'année indienne) *correspondent*[1] ici (en « Chine) au temps qui s'écoule depuis le seizième « jour du *cinquième mois*, jusqu'au quinzième jour « du *huitième mois*; les *trois lunes postérieures* (qui ne « peuvent s'entendre que des trois derniers mois de « l'année indienne) correspondent ici (toujours en « Chine) au temps qui s'écoule depuis le quinzième

[1] Le mot est souligné par M. Julien lui-même.

« jour de la *sixième lune*, jusqu'au quinzième jour « de la *neuvième lune*. »

Ainsi, d'après la traduction nouvelle de M. Julien, les *trois premières lunes* de l'année indienne qui, en 1841 (les calendriers indiens et chinois n'ont pas changé depuis plus de 2000 ans), ont commencé le *23 mars* et ont fini le *29 juin* de notre calendrier, doivent *correspondre*, en Chine, au temps qui s'est écoulé depuis le *3 juillet* (*seizième jour du cinquième mois de l'année chinoise*), jusqu'au *30 septembre* (*quinzième jour du huitième mois*); et les *trois dernières lunes* de la même année, qui commenceront dans l'Inde le *13 décembre* et finiront le *10 mars 1842*, de notre calendrier, doivent *correspondre*, en Chine, au temps qui s'est écoulé depuis le *2 août* (*quinzième jour de la sixième lune de l'année chinoise*), jusqu'au *30 octobre 1841* (*quinzième jour de la neuvième lune*). Les trois derniers mois d'une année commençant *deux mois avant* que les trois premiers fussent *finis!* est-il possible de faire dire à un auteur, que l'on a la prétention de retraduire exactement, quelque chose de plus absurde?

Il reste donc bien démontré que, dans ce paragraphe ainsi que dans le précédent, les deux caractères 前 *thsiân* et 後 *héou* ne peuvent pas être considérés comme des *adjectifs* et être traduits, comme les traduit M. Julien, par *antérieur* et *postérieur*, malgré sa prétendue *règle de position*, qui ne peut pas faire que les calendriers indiens et chinois concor-

dent entre eux lorsqu'ils n'ont aucun rapport de conformité ni de concordance.

Quant aux expressions *avant trois lunes, après trois lunes*, de ma traduction, et qui sont dans le texte, en traduisant 前 後 *thsiân, héou*, dans le sens *adverbial* que ces caractères ont presque constamment, il faudrait, pour en saisir le sens, connaître des particularités de la doctrine bouddhique que j'ignore; mais la manière de les appliquer au calendrier indien ne présente rien que de très-naturel et de parfaitement exact. Je dois ajouter seulement qu'il a échappé à l'impression, ou peut-être dans ma copie, un membre de la dernière phrase, qui doit être rétablie ainsi : « Si c'est après trois lunes, ils doivent « la faire compter du *seizième jour* de la *sixième* « *lune*, etc. »

24. Je suis forcé, par l'insistance de M. Julien, de revenir encore sur la signification de 前 *thsiân*. Il prétend que lorsqu'il est pris *adverbialement*, de même que 後 *héou*, il doit toujours se mettre après les mots qu'il modifie (§ 22). Cette règle est bien loin d'être générale. On lit dans le *Lì-ki* cette phrase citée dans *Khâng-hi*, sub voce 前 *thsiân* : 我未之前聞也, *ngò wēï tchî thsiân wên yè*; « je n'avais pas « encore *antérieurement* entendu cela. » Je pourrais rapporter beaucoup d'autres exemples de la même position des adverbes cités. Je maintiens donc le sens de ma traduction, laquelle, bien loin d'être

en *opposition* avec le texte, comme le prétend M. Julien, est la *seule* qui y soit conforme. Je vais en donner la preuve.

Dans la phrase qui nous occupe, l'auteur chinois dit qu'avant que les livres bouddhiques fussent traduits en chinois, et par conséquent *avant* que l'on connût parfaitement la *prescription* relative à l'entrée en retraite dans un monastère, les époques n'en étaient pas fixées de la même manière; « les uns disaient qu'il fallait se mettre en retraite *pendant* « *l'été*, les autres qu'il fallait le faire à l'époque *là*, « qui tombe immédiatement après l'arrivé du sols- « tice d'hiver. »

Il n'y a rien là, comme on le voit, que de très-naturel et de très-logique. Mais M. Julien qui a supprimé les mots : *pendant l'été*, dans la citation qu'il fait de ma traduction [1], et qui la dénature encore davantage en me faisant dire *avant* le solstice d'hiver, au lieu de *après*, comme cela est imprimé, M. Julien, dis-je, ne se contente pas des choses simples et naturelles; il lui faut des *coïncidences* auxquelles personne n'avait jamais pensé avant lui, des acceptions de mots que lui seul emploie. Il travestit la phrase n° 24 en un non-sens forcé qui est aussi contraire à la grammaire chinoise qu'à la logique. Il donne encore au caractère 或 *hoë*, (*errare*, *dubitare; obcæcatus*, *indeterminatus; obcæcare; fortassis*,

[1] Comparez pag. 427, mai 1841, et p. 455, décembre 1839, du Journal asiatique.

vel, sive, aut; Basile), le sens de *tantôt*, qu'il n'a jamais, et qu'il ne peut pas avoir, comme je l'ai démontré précédemment (n° 22); il attribue à 云 *yûn*, «dire,» le sens actif *appeler*, oubliant qu'il me reprochait (§ 2) de lui avoir attribué le sens de *nommer* (quelle inconséquence!), et, enfin, au lieu de traduire 坐 *tsò*, «s'asseoir dans un lieu retiré, «se mettre en retraite,» comme cela est exprimé d'une manière formelle dans l'avant-dernier paragraphe (n° 22), et comme, d'ailleurs, la corrélation du texte et des idées l'exige ici impérieusement, il le *transcrit* pour le joindre au caractère qui le suit et en fait les deux mots barbares *tso-hia* et *tso-la*, qui n'ont aucune signification dans aucune langue connue.

M. Julien prétend, en outre, que *le texte chinois ne dit pas un mot qui puisse s'appliquer au solstice d'hiver;* cette assertion est plus que légère. Je vais en donner la preuve irrécusable.

Le dictionnaire de Morrison (part. II, n° 6,855) définit ainsi le caractère 臘 *là*, «some time after the «winter solstice,» *quelque temps après le solstice d'hiver.* Le *Choūĕ-wén* (je ne réponds aux assertions personnelles de M. Julien, qu'il croit sans doute ne pas avoir besoin de preuves, que par des *autorités* ou des *faits*), le *Choūĕ-wén*, dis-je, déclare que «c'est «la troisième heure de la nuit (la neuvième dans «notre manière de compter) qui suit immédiate«ment l'arrivée de l'hiver, et à laquelle on offre des

« sacrifices à tous les esprits : » 冬至後三戌臘祭百神 *toûng tchí héou sān siŭ lă tsí pĕ chîn.* C'est le sens que ce caractère a dans le *Lì-kì* ou *Livre des rites*, et le commentaire de ce livre fait remarquer que c'est ce que, dans le *Tcheoû-lì* ou *Livre des rites de la dynastie des Tcheoû*, on appelle *sacrifice tchá* [1]. Toutes les citations du dictionnaire de *Khāng-hì* ne font que confirmer la définition du *Choŭē-wên*. Le premier de ces dictionnaires, et le *I-wên-pi-làn*, disent que : « dans les livres de la secte du *Taò* ou « de la *Raison suprême*, il est question de cinq *lă*, ou « *heures saintes*, pour les familles des *Taò-ssé*. Le pre- « mier *lă* (ou la première *heure sainte*) a lieu le pre- « mier jour de la première lune : c'est le *thiān-lă* ou « *l'heure céleste;* la seconde *heure sainte* a lieu le cin- « quième jour de la cinquième lune : c'est le *thi-lă* « ou l'*heure terrestre;* la troisième *heure sainte* a lieu « le septième jour de la septième lune : c'est le *taò-* « *tĕ-lă* ou l'*heure de la raison suprême et de la vertu :* la « quatrième *heure sainte* a lieu le douzième jour de « la dixième lune : c'est le *min-soüï-lă* ou l'*heure de* « *l'année du peuple;* la cinquième *heure sainte* a lieu « le premier jour de la douzième lune : c'est le *wâng-* « *héou-lă* ou l'*heure des rois et des princes.* » Le *lă* est donc une époque de retraite et de recueillement, une *heure sainte* qui, dans la secte des *Taò-ssé*, arrive

[1] 蜡祭 *tchá-tsí.* Le P. Basile dit du premier de ces caractères (n° 9477) : « Nomen sacrificii quod in fine anni fit cunctis « spiritibus et constat ex omnibus terræ fructibus. »

cinq fois dans l'année, et qui, dans le système des lettrés chinois, suit immédiatement l'instant précis de l'*arrivée de l'hiver* [1], par conséquent du *solstice d'hiver*, en langage astronomique européen. Seulement je ferai une légère correction à ma traduction, non pas dans le sens de M. Julien, mais pour me conformer aux définitions rapportées ci-dessus. J'écrirai donc : *immédiatement après l'arrivée du solstice d'hiver*, au lieu de *quelque temps après* (M. Julien me fait dire faussement *avant*), comme je l'avais écrit d'après la définition inexacte de Morrison.

Quant au caractère 夏 *hià*, il désigne ordinairement *la saison de l'été;* mais il signifie aussi l'époque du commencement de l'été, c'est-à-dire le *solstice* de cette saison correspondant au *solstice* d'hiver. Ces deux époques de retraite bouddhique avaient donc pu être choisies, selon les idées chinoises, *avant* que les livres bouddhiques sanskrits, qui prescrivaient d'autres époques de retraite, eussent été traduits en chinois. Une fois traduits et une fois les prescriptions relatives à ces retraites connues, les époques de ces retraites durent être celles observées dans l'Inde, et qui sont indiquées dans les paragraphes 22 et 23, si mal compris et si inexactement retraduits par M. Julien, qui y a vu des *coïncidences* que personne, depuis plus de deux mille ans, n'avait jamais soupçonnées.

[1] 冬至 *toûng tchi*, «solsticium hiemale in Capricornio.» (Basile.)

L'expression *jambes croisées*, de ma traduction, est encore *soulignée* dans ce paragraphe par M. Julien, qui la fait suivre, comme c'est son habitude, par un point d'admiration entre parenthèses. J'ai démontré (au § 22) que cette expression, dans les circonstances et appliquée à des prêtres bouddhiques, était parfaitement exacte pour compléter l'idée du mot 坐 *tsò*, vulgo *s'asseoir*. L'admiration ironique de M. le professeur est donc au moins fort déplacée.

25. On vient de voir, dans l'article précédent, comment les sectateurs chinois de *Bouddha*, *avant* qu'ils connussent bien ses instructions par la traduction en chinois des rituels sanskrits, se retiraient dans des lieux consacrés pour y faire leur retraite, à *deux époques* de l'année différentes de celles qui étaient observées dans l'Inde. M. Julien, qui confond tout, ne comprenant rien, prend ces deux époques (celle du *solstice d'hiver* et celle du *solstice d'été*) pour une *double prononciation* : « tantôt *tso-hia*, « tantôt *tso-la*. » Sait-on pourquoi? Certainement, il n'y avait que M. Julien qui pût le deviner. « Cela, « dit-il (cette *double prononciation*), vient de ce que « les peuples situés au delà des frontières (c'est-à-dire « les Indiens) ont des usages différents (cela n'est « pas étonnant), et *ne possèdent pas la vraie prononcia-* « *tion de la langue chinoise*, littéralement *de la Chine;* » (cela est encore moins étonnant : il est même à présumer qu'ils ne possèdent ni la *vraie* ni la *fausse*

prononciation de la Chine, pas plus que celle *de la France*); « ou bien (je continue à citer) de ce « qu'alors les mots des pays étrangers n'étant pas « encore bien compris » (sont-ce les Indiens qui ne comprennent pas encore *bien* les mots étrangers chinois, ou les Chinois qui ne comprennent pas encore *bien* les mots étrangers sanskrits? cela valait bien la peine d'être éclairci), « ceux qui les « ont traduits et transmis ont pu commettre une « erreur. »

Voyons quel sens peut ressortir de cette traduction. Ce qu'il y a de plus raisonnable à en tirer est, ce me semble, que les anciens traducteurs des livres bouddhiques indiens ont dû rendre en chinois un terme bouddhique sanskrit qui devait signifier *deux époques différentes de retraite* (voyez § 22), et que, peu habiles dans la langue chinoise, ils n'ont su ni le *traduire* ni le *transcrire* exactement, et qu'alors ils se sont bornés à dire, selon M. Julien, « tantôt *tso-hia*, « tantôt *tso-lă*. » J'admets pour un instant cette hypothèse; je demanderai alors à M. Julien comment cette impuissance des traducteurs chinois des livres bouddhiques, ou, si on l'aime mieux, cette difficulté à rendre en chinois un terme sanskrit (entre *dix mille* peut-être) pourrait-elle venir de ce que *les peuples situés au delà des frontières ont des usages différents* (lisez tout le paragraphe)? N'ont-ils pas des *usages différents* pour tous les autres mots de la langue, et ces *usages différents, etc.* ne se sont opposés qu'à la *traduction* et même à la *transcription exacte* d'un *seul*

mot! Cela dépasse tout ce que l'on pourrait imaginer de plus stupide et de plus absurde; mais ce n'est pas tout. Voudrait-on prétendre que les traducteurs des *livres bouddhiques* en chinois étaient non des *Chinois*, mais des *Indiens*, et qu'alors les motifs donnés dans le § 25, de la difficulté qu'ils ont éprouvée de *traduire* et même de *transcrire* exactement en chinois *un mot sanskrit* signifiant l'*époque de deux retraites*, peuvent être raisonnablement admis? Les mêmes objections sans réplique peuvent être faites à cette seconde supposition comme à la première; l'effet est trop disproportionné avec la cause; il n'y a qu'un mot à répondre : cela n'aurait pas l'ombre du sens commun.

Mais ces deux suppositions sont même purement gratuites. Il n'est pas plus question de *difficultés à traduire* en chinois, ou même à *transcrire* certain mot sanskrit du rituel bouddhique, que de *double prononciation*. Les deux expressions que M. Julien prétend (§ 24) *qu'il faut conserver en français sans les traduire, pour montrer, comme le veut l'auteur, à quoi tient cette différence de prononciation*, désignent les *deux époques* différentes des *deux retraites* dont il est question dans le § 22; elles ne peuvent donc pas être la *double prononciation* d'un seul et même mot sanskrit, lequel ne pourrait désigner qu'une *seule retraite*, comme l'entend M. Julien, qui veut *que l'on conserve en français, sans la traduire, cette double expression, pour montrer à quoi tient cette différence de prononciation* (la différence de *tso-hia* et de *tso-lă*). La preuve que, dans

le § 24, il est question de *deux époques différentes* de retraite, ou de *deux retraites à deux époques différentes* (et non d'une *seule retraite* dont les traducteurs n'ont su ni *traduire*, ni *transcrire exactement le nom*, comme le voudrait M. Julien (en mettant de côté le texte chinois qui est très-clair et très-précis), c'est que : 1° de l'aveu même de M. Julien, le § 22 dit que les bouddhistes de l'Inde *se mettent en retraite à deux époques différentes de l'année*; 2° que, dans ce même paragraphe et dans le suivant, les *deux époques de retraite* sont indiquées; 3° que, dans le § 24, il doit être question de ces *deux époques de retraite* ou de ces *deux retraites*, et non pas d'*une seule*, comme le prétend M. Julien : autrement il serait en contradiction avec les deux paragraphes précédents; ce que ne permet pas de supposer, d'ailleurs, ni le sens, ni l'arrangement du texte chinois de ce dernier paragraphe, qui correspond parfaitement aux deux précédents; 4° enfin, c'est que, dans le § 24, l'auteur chinois met en opposition les *deux époques de retraite bouddhique*, telles qu'elles étaient fixées (d'après les idées chinoises) avant la traduction des rituels sanskrits, avec les *deux nouvelles époques de retraite*, telles que la traduction en chinois des rituels bouddhiques les a fait connaître.

N'est-il pas étrange, après cela (je pourrais employer un autre mot), de venir dire (§ 25) : « M. Pauthier n'a saisi ni la construction ni le sens de la « première partie de la phrase : « cela (*la double prononciation tso-hia, tso-là*) vient de ce que les peuples

« situés au delà des frontières, ont des usages différents. »

D'abord, en admettant, ce qui n'est pas, que les caractères 不達中國正音 *poŭ tă tchoûng-koûĕ tching yîn*, puissent se construire ensemble, ils n'auraient pas, ils ne pourraient pas avoir la signification que M. Julien leur donne. Personne n'a jamais dit, ne s'est jamais avisé de dire : *la véritable prononciation d'un royaume!* on le dit d'une *langue*, mais d'un royaume! de celui de la Chine, par exemple, où la langue qui y est parlée se prononce très-différemment dans chaque province! On dira peut-être que cette manière de parler est une *ellipse;* mais si c'est une ellipse, je défie bien que l'on m'en trouve une semblable, bien reconnue, dans les livres chinois. Si l'auteur avait voulu désigner dans son texte la langue chinoise, il aurait dit : 中國之話 *tchoûng-koûĕ tchî hóa* « La langue du royaume du Milieu, de la Chine. » Les six mots chinois cités plus haut ne peuvent donc pas se construire ensemble, comme le prétend M. Julien, et les deux derniers caractères 正音 *tching yîn*, « prononciation exacte » ne peuvent se rapporter qu'à la prononciation *par les Chinois*, de la langue *sanskrite* ou *pali*, dans lesquelles étaient écrits les livres de BOUDDHA, langue que l'on connaissait ou que l'on parlait dans les pays où les prêtres bouddhistes chinois allaient voyager (ce qui est ici le cas), et non pas à la prononciation, *par les Indiens*, de la langue *chinoise* dont ils n'avaient que

faire, puisqu'ils ne voyageaient pas en Chine, qu'ils n'y allaient chercher aucune religion, aucun livre à traduire en *sanskrit* ou en *pali*.

M. Julien prétend encore que 達 *tă* signifie *posséder parfaitement*, et non *penétrer dans un pays*. Je n'ignore pas du tout qu'au figuré, au moral, ce caractère chinois signifie *comprendre parfaitement, posséder parfaitement* « la connaissance de telle ou telle chose » (ce complément est nécessaire). Les expressions qui peuvent le mieux rendre le sens du caractère chinois, sont les mots latins *penitus intrare*. La signification que je lui ai donnée dans la phrase qui nous occupe, est également exacte; c'est celle que Morrison (2ᵉ partie, nº 9.700) lui donne par ces définitions : *to cause to know, to inform*, « faire connaître, « informer. » On dirait très-correctement en français : « *L'habitude de parler de politique, dans les tribunes* « *publiques, n'a pas encore* pénétré *en Chine*; c'est-à-dire : « n'est pas encore passée dans les habitudes de ce « pays. »

Ce caractère se prend aussi au physique. On lit dans le *Choû-king*, au chapitre *Yu-kong* : « il pénétra, « il parvint jusqu'au fleuve *Hoâng-hô*, » 達于河 *tă iû hô*. Le sens que M. Julien lui donne ne peut être admis et soutenu, car ce caractère n'a jamais la signification de *callere*, qu'il lui attribue : on peut avoir *pénétré* une chose par l'intelligence, sans, par cela même, être habile en cette chose, comme c'est le cas pour la *véritable prononciation* d'une langue

à laquelle il faut l'usage d'une application continue.

J'ajouterai encore un dernier mot sur ce paragraphe : M. Julien pouvait se dispenser de me renvoyer au Dictionnaire de Morrison et au *Pĕi-wĕn-yùn-foù*, pour apprendre le sens de l'expression 方言 *fāng-yân*, puisque je l'ai donné dans ma traduction, en disant : *le langage dans certaines provinces, etc.* Ces mots ne sont-ils pas les équivalents de ceux-ci, de M. Julien : *expressions locales?* Ces derniers mots, d'ailleurs, ne traduisent pas exactement les deux caractères chinois signifiant à la lettre : *langages ou idiomes indigènes*. Il ne m'était pas venu dans l'esprit d'appliquer à la Chine ces mots : *le langage dans certaines provinces* (application que rien ne peut faire supposer dans la construction de la phrase), mais aux différentes provinces de l'Inde dans lesquelles sont parlés divers idiomes du sanskrit. L'éclaircissement tiré par M. Julien du *Pĕi-wĕn-yùn-foù* était donc parfaitement inutile.

26. « J'ai besoin de prévenir le lecteur (dit ici « M. Julien), 1° Que les mots LE SOLEIL ET LA LUNE (!) « employés par M. P. correspondent aux mots de ma « traduction (différence de) *jours et de mois*.

2° Que les mots « tout cela ne peut être rendu en « chinois que par des termes irréguliers, » répondent « aux mots chinois : 皆有參差 *kiaī yeou tsan tcha* « (dies et menses) *habent differentias*.

3° Que la phrase : « par la nécessité où l'on se

« trouve de n'en parler que de seconde main » ré-
» pond aux mots chinois 語在後記 *iu-tsaï heou ki, etc.* »

Je *n'ai pas besoin*, moi, de *prévenir* le lecteur que la critique de M. le professeur Julien est aussi distinguée par la forme que solide par le fond; ce fait est assez évident par lui-même. Il y a des choses qu'il suffit de citer pour en faire justice.

Tous ceux qui ont quelques jours d'étude de chinois, savent que *soleil* et *jour*, *lune* et *mois* s'écrivent par les mêmes caractères; ce n'est que par le contenu de la phrase, que l'on juge s'il est question de *soleil* ou de *jour*, de *lune* ou de *mois*. Je ne vois donc pas trop la nécessité où s'est trouvé M. Julien de *prévenir* son lecteur que les mots *LE SOLEIL ET LA LUNE* (!), comme il écrit, employés par moi pour traduire 日 *jĭ* et 月 *youĕi*, répondaient aux mots de sa traduction *jours* et *mois*.

Je nie qu'il faille traduire ici les caractères 日 *jĭ* et 月 *youĕi*, par *jours* et *mois*, au lieu de les traduire par *soleil* et *lune*, ainsi que je les ai rendus; comme je nie que l'on doive traduire les derniers caractères de la phrase citée plus haut (3°), par : *les discours ou les détails* (relatifs aux différences chronologiques) *se trouvent* ou *trouveront* (sic) *dans les récits qui vont suivre*.

La raison en est bien simple; c'est qu'il n'y a *aucun récit* de ce genre *dans ce qui suit*.

Après une énumération de plusieurs choses, la

particule 皆 *kiâï*, qui vient ensuite, les *résume* toutes, absolument comme en français la locution *tout cela*, que j'ai employée dans ma traduction. S'il faut des autorités à M. Julien, qui n'en donne presque jamais à l'appui de ses assertions doctorales, je vais lui en fournir.

Le *Choûë-wén* définit ce caractère par 俱詞 *kiû-thsé*, « accusation complexe, cumulative, » le mot 詞 *thsé*, « accusation, » ayant ici le même sens qu'en français lorsqu'on emploie ce mot pour *déclaration*, *énonciation*, *énumération*. Le petit *Eulh-ya* (cité dans *Khâng-hî*) définit ce caractère par 同 *thoûng*, « tous « ensemble. » Morrison (2ᵉ part. nᵒ 5463) le définit par *all taken collectively*. Il est hors de doute que lorsqu'on vient de lire en chinois l'énumération de plusieurs choses, et qu'on trouve 皆 *kiâï*, ce caractère doit signifier *tout* ce qui vient d'être *accusé*, *déclaré*, *énuméré*, *tout cela* en résumé; puis l'opinion émise sur ce qui a été ainsi repris *in globo*, par l'écrivain; *tout cela* est bien clair, *tout cela* ne souffre aucun doute (pour parler à la manière chinoise). Et cependant M. Julien fait de cette *particule énumérative* un *pronom démonstratif*, et il la traduit (il faut vraiment que M. Julien compte beaucoup sur la simplicité de ses lecteurs) par *ces calculs; calculs* dont il n'y a pas l'ombre dans le texte.

En outre, il traduit en latin cette même particule, avec les trois caractères qui la suivent, par (*dies et*

menses) *habent differentias.* Qui se serait douté de cela avant M. le professeur?

M. Julien fait ici le généreux en disant : « Je m'abs-« tiens d'examiner la traduction de M. Pauthier qui « occupe les pages 456, 457, et une partie de la « page 458. » Il donne pour prétexte apparent, « que « ce morceau est rendu d'une manière si fautive, « qu'il lui faudrait le retraduire en entier et consa-« crer une quinzaine de pages pour signaler les er-« reurs qu'il renferme. »

Ce n'est pas là le vrai motif assurément, puisque M. Julien consacre souvent plus de quinze pages de sa prétendue critique à des passages beaucoup plus courts, et qu'il ne s'est pas fait scrupule de *retraduire* ce que j'avais exactement traduit avant lui. Le prétexte apparent donné par M. Julien est trop maladroit pour qu'il trompe personne. Le vrai motif, c'est que, n'ayant fait, moi, qu'analyser le *morceau* en question, sans le *traduire entièrement*, M. le professeur n'a pas cru devoir se hasarder à en donner une traduction de sa façon. C'était cependant pour lui un mérite de plus, de traduire complétement ce que je n'avais fait qu'analyser, et *que j'ai rendu*, selon lui, *d'une manière si fautive.*

Cependant, ici même encore, il n'a pu s'empêcher de commettre, en passant, trois lourdes méprises.

« Page 458, ligne 16, dit-il, M. Pauthier prend « le coton 氎布 pour de la *laine* ; la soie brune des

« vers à soie sauvages 野蠶絲 (qui vivent sur les « arbres) pour de la *soie écrue*; le lin pour le *chanvre*[1] « 麻, » et il ajoute avec un superbe dédain : « *Mais « passons : ces sortes de fautes sont trop nombreuses pour « être enregistrées ici.* »

Vraiment, M. le professeur! je crois vous avoir prouvé jusqu'ici que ces airs dégagés vous allaient fort mal. Voyons si cette fois je serai moins heureux.

Le 氎布 *tĭ poú*, n'est point, comme vous le prétendez, *le coton*; c'est, comme je l'ai traduit, un *vêtement de laine*. En voici la preuve. Le premier de ces deux caractères, 氎 *tĭ*, appartient au radical 毛 *máo*, « cheveux, poils, plume, laine, » radical de tout ce qui appartient aux *cheveux*, *poils*, *laine*, *etc.* ou qui en est confectionné. Je défie qu'on trouve dans aucun dictionnaire, sous ce même radical, un caractère qui signifiât même l'*ombre du coton*; le coton n'est pas, que je sache, un *produit animal*, comme le *poil*, *la laine*, *etc.* Ce que je viens de dire sur le radical auquel le caractère chinois appartient, le prouve suffisamment. Mais voici des autorités.

Le P. Basile définit le caractère 氎 *tĭ*[2] par *qui-*

[1] M. Julien a voulu sans doute dire par ces derniers mots que je prends le chanvre pour du *lin*, puisque c'est *d'une espèce de lin* qu'il est question dans ma traduction, et non *de chanvre* : mais il a dit le contraire de ce qu'il a voulu dire.

[2] Ce caractère ne se trouve pas dans le *Choûé-wên*; il n'a commencé à être en usage que sous les Thang, à l'époque même où les Ouïgours et les Thibétains envoyèrent à l'empereur de la Chine

dam albus pannus ex tenuissima lana confectus in regno Kao-tchang (pays des Ouigours). Est-ce clair?

Morrison le définit par : *fine hair or wool cloth, manufactured on the western side of China for garments, etc.* Est-ce clair?

Le dictionnaire de *Khâng-hî* et le *I-wán-pi-làn* définissent le même caractère par 細毛布也 *sí mâo pòu yè*, « vêtement de fin *poil.* » On lit dans l'histoire des *Thâng*, section de la Géographie (citée dans *Khâng-hî*) : « Quant à ceux de la route de droite, « pleine d'obstacles (*loúng yeòu taó*), leur tribut « consistait en étoffes de laine nommée *mâo-hŏ*, et « en *pĕ-tĭ* 白氎 (*fine laine blanche*). » Et encore : « Le tribut des *Thou-fan* (ou Thibétains) consistait « en 霞氎 *hiâ-tĭ*, « fine laine semblable à des nua« ges de couleur rouge. » Maintenant, ajoute le *I-*

des présents en étoffes de *fine laine tĭ*, pour laquelle on forma le caractère en question.

氎 *tĭ* signifie littéralement *de la laine* nommée *tĭ*, car 疊 *tĭ* est ici purement un *groupe phonétique*, donnant le *nom de la laine*, représentée par le radical 毛 *mâo*, « laine, poil, » etc.

Selon le *Borhan-Kati*, « on appelle en turk تفتيق *tiftik* le *poil* « *fin et soyeux de la chèvre* que l'on retire avec un peigne et dont on « fait de fins tissus, tels que châles et autres. » C'est, d'après toutes les vraisemblances historiques et philologiques, le *même poil fin et soyeux* qui est désigné en chinois par le mot 氎 *tĭ*, lequel est la première syllabe, avec l'accent bref conservé, du mot turk oriental ou ouigour تفتيق *tiftik*, nom abrégé à la manière chinoise en conservant seulement la première syllabe. Il reste donc bien démontré, ce me semble, qu'il n'est pas question ici de *coton*.

wân-pi-làn, cette étoffe de laine est appelée *« étoffe « de laine rouge nommée pâng-lô. »*

Encore une fois, cela est-il assez clair? Le *coton* croît-il sur le dos des chèvres du Thibet?

M. Julien veut-il encore d'autres preuves? Ni Morrison, ni Gonçalves, dans leurs dictionnaires *Anglais-chinois* et *Portugais-chinois*, ne traduisent le mot *coton* par le caractère 氎 *ti*. M. Medhurst, dans son dictionnaire du dialecte du *Fŏ-kiàn* (Macao, 1832), définit ce caractère par *cloth made of fine hair*, « drap fait de fin *poil*, de fine *laine*. »

La *soie écrue* est celle que *l'on tire sans feu et que l'on dévide sans faire bouillir le cocon*. Le dictionnaire de Morrison (2ᵉ partie, nº 9675), définit le caractère 絲 *ssé* par *raw silk*, « soie écrue ; » que cette soie vienne de vers à soie sauvages, *qui vivent sur les arbres*, ou de toute autre espèce ; qu'elle soit *brune* ou *jaune*, ce n'est pas là la question : elle est *écrue* ou non écrue, c'est-à-dire, *elle a été tirée sans feu et dévidée sans faire bouillir le cocon*, ou elle n'a pas été préparée ainsi. La *couleur* n'y fait rien, ni son *origine* ; ce n'est pas la *couleur de la soie* que désigne le mot *écrue*, c'est son genre de *préparation*. Or, c'est précisément le genre de *préparation*, la *soie écrue* que désigne le caractère 絲 *ssé*, d'après Morrison et Gonçalves : *raw silk* : 湖絲 *hoû ssé ; seda crua* : 湖絲 *hôu ssé*, 蚕絲 *thsân ssé*. M. Medhurst, dans son dictionnaire du dialecte de *Fŏ-kiàn*, définit le même caractère par : *Raw silk, as it is spun by the silkworm ;*

« soie écrue, comme elle est filée par le ver à soie. » Cela est assez clair. On lui donne ordinairement l'épithète de 湖 *hoû*, parce qu'on la tire principalement du département de *Ou-tchéou*, dans la province de *Tché-kiang*.

Selon la géographie des *Ming*, on en tirait de chaque district de cette province. « La *soie écrue* (*raw-*« *silk*) de *Nan-king*, dit M. Bridgman, dans sa Chres-« tomathie chinoise du dialecte de Canton[1], est ap-« pelée *û sz'* (*hôu-ssé*), ou *soie des lacs*, du nom du « département d'*Uchau* (*hou-tchéou*), dans le *Chitkóng* « (*Tché-kiang*), où une certaine espèce de soie, la « plus fine, est cultivée; mais ce terme est ici ap-« pliqué (*en langage commercial*) dans un sens plus « large, comprenant *toute la soie écrue* (*all the raw* « *silk*), qui est apportée (sur le marché de *Canton*) « des provinces du nord, dont la plus grande partie « vient de *Chitkong* (*Tché-kiang*) et de *Kóngsû* (*Kiang-*« *sou*). » Le *Loû choû koù* définit ainsi le caractère 絲 *ssé*: 象絲出於絸 *siàng ssé tchoû iû kiàn*, « il figure la soie sortie du cocon. » Il ajoute qu'en *style antique*, ou de *forme figurative*, il représente ce que les vers à soie vomissent de leur sein; qu'il est formé de deux signes de la soie 糸 *mī*. *Soû kiāï* a dit: « ce qu'un ver à soie vomit est un *fil* « *simple*, 忽 *hô*; dix fils simples forment un 絲 *ssé*: « le 糸 *mī* est composé de cinq fils simples. » Les fils

[1] *A Chinese Chrestomathy in the Canton dialect*. China, 1839. Première partie, pag. 263.

simples qui forment les fils composés, sont tirés de divers cocons. C'est donc bien de *soie écrue* qu'il est question dans le texte. J'ajouterai encore que dans le *Choû-king*, au chapitre *Yu-kong*, Gaubil a toujours traduit le caractère 絲 *ssé*, par *soie écrue* [1]. Il n'y aurait plus qu'une question à se faire maintenant : la soie *produite par des vers à soie sauvages* est-elle de la *soie écrue*, ou, en d'autres termes, est-elle de la *soie tirée sans feu et dévidée sans qu'on ait fait bouillir les cocons ?* Cela est plus que probable, puisque d'abord, l'auteur chinois a employé pour désigner cette soie le mot 絲 *ssé*, défini par les sinologues anglais et portugais résidant en Chine, *soie écrue* (*raw-silk*, *séda crua*), et ensuite parce que cette soie de vers à soie sauvages, étant pour ainsi dire produite naturellement, est employée aussi le plus naturellement possible. Cette dernière supposition devient un fait certain à propos de l'Inde, où la culture et la préparation de la soie n'est pas poussée à beaucoup près aussi loin qu'en Chine. Je ne vois donc pas ce qui a pu autoriser M. Julien à me reprocher d'avoir

[1] Pag. 45 et 46, édit. de Deguignes, et pag. 62, édit. revue et donnée par moi dans le volume intitulé : *Livres sacrés de l'Orient*. Paris, 1840, gr. in-8° à deux colonnes.

C'est très-vraisemblablement de ce mot 絲 *ssé*, « soie écrue, » connu et employé très-anciennement par les auteurs chinois, qu'est venu le nom de Σήρ et son dérivé *σηρικόν*, ainsi que les mots latins *Serica*, *Sericum*. Comme les Chinois, dès la plus haute antiquité, élevaient des vers à soie et faisaient un grand commerce de leur produit, les anciens les nommèrent *Sères* et leur pays *Sérique*. La voyelle longue *ê* s'est même conservée en grec et en latin.

pris ce qu'il appelle de la *soie brune* pour de la *soie écrue*.

J'arrive maintenant au caractère 麻 *mâ*, que mon adversaire me reproche d'avoir traduit par *lin*, au lieu de *chanvre*.

Le P. Basile traduit, il est vrai, ce caractère par *clavis cannabis*, *cannabis*; mais nous verrons bientôt que cette définition n'est pas complète, non plus que celle de Morrison (IIe p. no 7473), qui traduit cependant (Dict. anglais-chinois), le *lin* (*flax*) et le *chanvre* (*hemp*) par le même caractère chinois 麻 *mâ* : le *lin* et le *chanvre* étant représentés souvent en chinois par ce même caractère. Gonçalves (Dict. port.-chin.) traduit le mot *linho*, « lin, » par 胡麻 *hoû mâ*, et *panno de linho*, « toile de lin, » par 麻布 *mâ poú*; il est vrai qu'il traduit aussi le *chanvre*, *cânamo*, par 麻 *mâ*. Jusqu'ici, d'après ces deux autorités européennes, le *lin* et le *chanvre* paraîtraient confondus, et ces deux plantes textiles, très-différentes quant à la forme végétale, seraient exprimées en chinois par le même caractère. Les autorités chinoises ne sont guère plus explicites.

Le *Choüě-wên* identifie ce caractère avec 𣏟 *pâ*, que le même dictionnaire définit par : *nom général des fleurs*, en ajoutant *que c'est quelque chose qui exprime ce qui est* ténu, petit, subtil, *lequel devient encore plus* ténu, *plus* petit, *plus* subtil *par l'art* : 𣏟之爲言微也微纖爲功 *pâ tchî wêi yân wêï yè*;

wĕï siēn wĕï koăng. Le 玉篇 *yŭ-phiân*, cité dans *Khâng-hî*, définit le caractère 麻 *mâ* par : *plante de la famille du chanvre* : 枲屬也 *sĭ choŭ yé* ; ajoutant que *la pellicule, étant filée et tissée, forme des étoffes pour vêtements, et que la graine peut être mangée*. Il n'y a que le *lin* (*linum sativum*) auquel cette description puisse convenir, car c'est une plante textile de *la famille chanvre*, qui produit de la *graine* dont on fait différents usages, tandis que le *chanvre textile ou mâle*, celui que l'on emploie pour faire des vêtements, ne *produit pas de graines* ; il n'y a que le *chanvre femelle*[1], le gros chanvre, non employé à cet usage, qui en produise.

Le 大麻 *tá mâ*, « grand lin[2], » disent le dictionnaire de *Khâng-hî*, et le *I-wân-pi-làn*, « qui a de la « graine, se nomme 苴 *tsoû* ; celui qui n'a pas de « graine, se nomme 枲 *sì*. D'après le *Pèn-thsào*, « an- « cien herbier chinois, » le *chanvre mâle* se nomme 枲麻牡麻 *sì-mâ, moù-mâ* ; le *chanvre femelle* est le 苴麻茡麻 *tsoù-mâ, tseù-mâ*. Le *Lou choû*

[1] Les cultivateurs, trompés par la forme du chanvre *femelle*, qui est beaucoup plus fort, plus développé que le chanvre *mâle*, nomment le premier chanvre *mâle*.

[2] Cette désignation de *grand* donnée à 麻 *mâ*, fait bien voir que ce caractère signifie *lin* et non *chanvre* ; car s'il désignait seul *le chanvre*, les lexicographes chinois ne lui donneraient pas l'épithète de 大 *tá*, « grand, » et les deux espèces *mâle* et *femelle* ne seraient pas classées sous cette même dénomination.

thsing wên donne à peu près les mêmes définitions. C'est le caractère 枲 *sì* qui est toujours employé dans le *Choû-king* pour désigner le *chanvre*.

Il me semble donc bien démontré que 麻 *mâ*, seul, sans l'épithète de 大 *tá*, « grand, » ou autre, désigne le *lin* et non le *chanvre;* ce n'est qu'abusivement qu'il pourrait avoir ce dernier sens. La critique de M. Julien n'est donc pas plus fondée que les précédentes. Elle peut l'être d'autant moins que notre auteur ne parle pas de la Chine, où l'on cultive plus le *chanvre* que le *lin*, mais de l'Inde où, au contraire, on ne cultive le chanvre, dans le nord-ouest et le sud-ouest, qu'en *très-petite quantité*, et seulement pour faire des filets destinés à prendre les oiseaux, tandis que le *lin* est cultivé en *très-grande quantité* dans toute l'Inde[1]. Le vêtement en question des habitants de l'Inde ne pouvait donc pas être de *chanvre*, mais de *lin*. Cette culture générale du *lin*, à l'exclusion presque complète du *chanvre*, n'est pas nouvelle, puisque Quinte-Curce, l'historien d'Alexandre, dit en parlant de l'Inde : « *Terra lini ferax; unde « plerisque sunt vestes.* » (Lib. VIII, cap. IX.) Cela est assez clair. Comment donc qualifier les paroles que

[1] Le lin (*linum usitatissimum*) se nomme en sanscrit अतसी *atasî*, उमा *oumâ*; sa graine, क्षुमा *kchoumâ*. Le chanvre (*cannabis sativa*) se nomme मातुलानी *mâtoulânî*, भङ्गा *bhangâ*; mais, selon Colebrooke (*Amara-kôcha*), quelques commentateurs confondent cette dernière plante avec le lin, d'autres avec le crotalaire. C'est une preuve qu'elle n'est pas commune dans l'Inde.

j'ai citées en tête de ce paragraphe, où M. Julien, après avoir dit : « M. Pauthier prend le coton pour « de la *laine*, la soie brune des vers à soie sauvages « pour de la *soie écrue*, le lin pour le *chanvre* (lisez : « le chanvre pour le *lin*) » s'écrie : *mais passons* : « ces sortes de fautes sont trop nombreuses pour « être enregistrées ici. »

Je laisse aux lecteurs le soin de caractériser une pareille critique.

27. M. Julien prétend *s'être abstenu d'examiner ma traduction, qui occupe les pages 456, 457 et une partie de la page 458, parce qu'il aurait fallu qu'il en refît la traduction en entier, le morceau étant rendu d'une manière si fautive*. (On vient de voir précédemment lequel, de mon critique ou de moi, a le mieux compris le texte chinois.) M. Julien recommence sa critique en prenant la dernière phrase du paragraphe où il a trouvé les *trois prétendus contre-sens* réfutés ci-dessus, et où il a l'incroyable aplomb de dire à ses lecteurs : *Mais passons;* voulant leur faire croire qu'il laisse de côté, comme indigne de sa haute critique, un *morceau* considérable, lorsqu'il ne fait que *passer* à une phrase de *dix-huit mots* plus loin.

Il n'est pas vrai de dire que les deux caractères 緝績 *thsi tsi*, signifient *filer*, et non *tisser à la main*, comme je les ai traduits. Basile les définit ainsi : 緝 *thsi*, « connectere, continuare ; » 績 *tsi*, « nego- « tium, facinus perficere, complere, absolvere, « finire, terminare, connectere, unum cum altero

« jungere. » Ils ne signifient pas *filer*, car on emploie d'autres caractères en chinois pour rendre cette idée; l'onomatopée seule des deux mots *thsī-tsī* suffirait pour prouver à M. Julien qu'ils n'ont pas le sens de *filer*, mais de *tisser*. Ils comprennent ces deux idées à la fois, et signifient proprement : *confectionner*, c'est-à-dire faire tout le travail de main-d'œuvre nécessaire pour que, la matière première (*le poil des animaux sauvages*) étant donnée, il en résulte une étoffe propre à faire des vêtements. On m'accordera que, dans l'Inde, le *tissage des étoffes* ne se fait pas au métier, mais *à la main;* cela est surtout vrai pour l'époque dont il est question (630 à 640 de notre ère). La critique de M. Julien porte donc à faux, surtout lorsqu'il ajoute, entre parenthèse, à ma traduction : « c'est pourquoi elles « ont beaucoup de valeur » ces mots : *parce qu'elles sont tissues à la main!* Vous ignorez donc, monsieur le professeur, que les châles de cachemire fabriqués dans l'Inde, n'ont, sur les marchés d'Europe, un prix beaucoup plus élevé que les cachemires français (fabriqués au métier et bien plus élégants de dessin, de façon et d'égalité dans le tissu), que parce que les cachemires de l'Inde sont *tissus à la main?*

Mais examinons la traduction de M. le professeur.

« Ces poils (d'animaux sauvages) sont fins, souples « et *susceptibles d'être filés*. C'est pourquoi on les estime « beaucoup, et on les emploie à faire des habits. »

Il me semble qu'il est un peu difficile d'employer

des *poils susceptibles d'être filés à faire des habits*, si l'on n'a pas fait préalablement (comme je l'ai exprimé dans ma traduction) un *tissu* de ces mêmes poils filés.

M. Julien n'y regarde pas de si près; son affirmation n'est-elle pas au-dessus du simple bon sens?

28. M. Julien émet ici une doctrine grammaticale qu'il expose en ces termes : « En chinois, « lorsque deux substantifs sont suivis de deux épi« thètes, elles (les substantifs? Si ce sont les *épithètes*, « la grammaire française exigeait *celles-ci*, au lieu de « *elles*) deviennent des verbes neutres dont le premier « se rapporte au second substantif, et le suivant au « premier. » Cette doctrine, pour être nouvelle, n'en est pas plus vraie. L'exemple que M. Julien cite à l'appui de son étrange théorie, suppose admis et prouvé ce qui n'est qu'en question. Je ne rapporterai ici qu'un seul exemple puisé dans un ouvrage classique, et qui renversera de fond en comble l'échafaudage de M. le professeur; c'est la première phrase du 千字文 *thsian tseú wên*, ou « *Livre des mille* « *mots*, » ainsi conçue : 天地玄黃 *thiân thi hioûan hoâng*, littéralement : *cœlum, terra : cæruleum, flava;* c'est-à-dire : *le ciel est bleu, la terre est jaune*. C'est le sens naturel, le sens grammatical, qui est d'ailleurs confirmé surabondamment par le commentaire, ainsi conçu : 天員而色黑地方而色黃. « *le ciel est rond et sa couleur est noire (ou foncée); la* « *terre est carrée et sa couleur est jaune*. » Eh bien! d'a-

près la nouvelle et étrange doctrine de M. le professeur Julien, qui veut que « *lorsque deux épithètes suivent deux substantifs* (c'est ici le cas ou jamais), « *ces épithètes deviennent des verbes neutres dont le premier se rapporte au second substantif, et le suivant* « *au premier;* » d'après cette doctrine, dis-je, il faudrait traduire ainsi la phrase ci-dessus : *le ciel jaunit, la terre bleuit;* ou : *le ciel est jaune, la terre est bleue:* ce qui est précisément le contraire de la vérité.

Si ce sont là les théories grammaticales qui servent de *boussole* à M. le professeur du Collége de France, je crains beaucoup pour son navire.

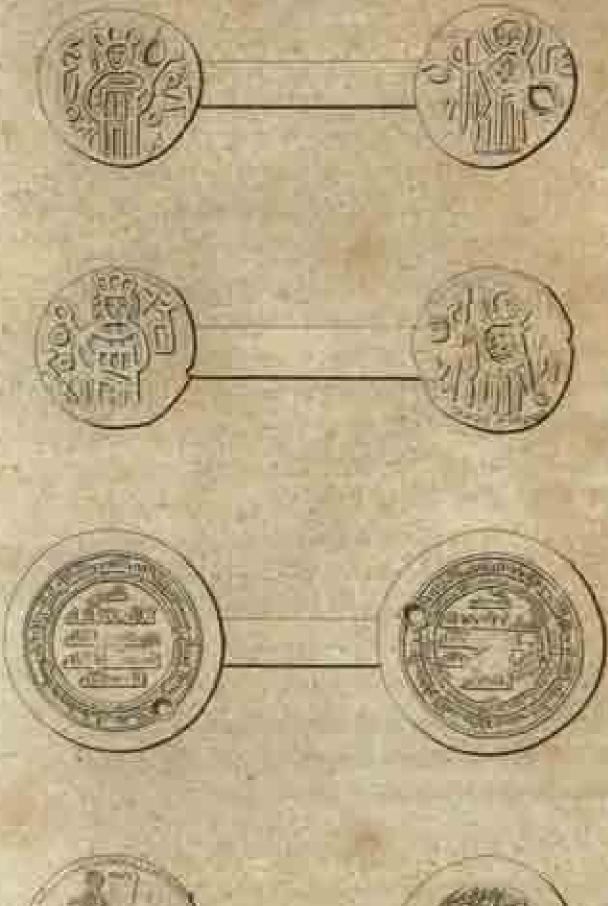
Le même ouvrage élémentaire classique, écrit en phrases métriques de quatre caractères, avec rimes, présente plusieurs exemples de constructions semblables à la phrase que j'ai citée ci-dessus; et dans *tous* ces exemples, la *première épithète* répond au *premier substantif* qui précède, et la *seconde* au *second*, contrairement à la théorie bouffonne de M. Julien. Il y a près de *douze ans* que M. Julien a annoncé une traduction du *Thsiân-tseù-wên* et du *Sân-tseù-king*. Si cette traduction inédite est faite d'après les principes grammaticaux professés dans l'Examen critique, on peut être sûr d'avance qu'elle ne ressemblera à aucune de celles qui l'auront précédée.

Si j'ai rendu le mot 烈 *liĕ*, par *chaleur* et non par *violent*, c'est que j'y étais autorisé par les dictionnaires chinois. Le *Choŭĕ-wên* définit 烈 *liĕ*, par *feu violent;* 火猛也 *hò mèng yé;* le *Yù-phiân*, par *chaleur*,

chaud; 熱也 *jĕ yĕ*. L'acception de *violent* n'est que secondaire et ne se prend qu'au *figuré*; on ne pourrait donc pas le dire du *vent* 風 *foūng*, auquel, d'ailleurs, 烈 *liĕ* ne peut se rapporter comme qualificatif, ainsi que je l'ai démontré ci-dessus. Toutes les observations critiques de M. Julien sont ici sans fondement.

29. 同 *thoûng*, n'a jamais signifié *ressembler*, comme le traduit M. Julien; ce caractère indique des rapports complets d'*identité*, de *conformité*, de *concordance*. Basile le traduit par *cum*, *simul*, *idem*, *convenire*. La *ressemblance* proprement dite est exprimée, en chinois, par d'autres caractères. J'ai donc eu raison de le traduire ainsi que je l'ai traduit, et de le séparer des deux caractères qui suivent, avec lesquels on ne peut pas le construire comme M. Julien, sans faire dire à l'auteur une contre-vérité historique, à savoir : « que les vêtements des Indiens « *ressemblent beaucoup* à *ceux des peuples barbares*. » Je maintiens ma traduction de cette phrase comme très-exacte, et M. Julien, à la manière dont il l'a ponctuée et traduite, prouve qu'il ne l'a pas entendue. Il n'est donc pas vrai de dire que la signification des quatre derniers caractères ne *s'applique qu'aux vêtements des hérétiques*.

M. Julien ne fait qu'une critique ridicule en disant que *j'emploie neuf mots pour rendre les mots* 外道 *wăi-taò*, et en ajoutant : *il fallait dire simplement* « les « hérétiques ». Les deux caractères chinois 外道



waï-tao, signifient littéralement : *doctrines extérieures.* Je les ai traduits par : *ceux qui professent des doctrines étrangères aux croyances communes;* c'est le véritable sens que ces deux caractères ont dans la phrase en question. Le mot *hérétiques* est assurément plus laconique, mais il ne rend pas aussi bien l'idée exprimée dans le texte, et il a de plus l'inconvénient d'être un terme spécial de nos controverses religieuses. En outre, le mot *hérétique*, pour des *Brâhmanes*, comprendrait aussi bien les *bouddhistes* que les autres sectes hétérodoxes dont il est question, ce que l'auteur, qui professait la doctrine bouddhique, n'avait certainement pas en vue.

30. Il a été question, dans la phrase précédente, des *vêtements* bizarres et étranges de ceux qui professent des doctrines hétérodoxes (je me borne à ces derniers). Dans la phrase qui nous occupe et dans plusieurs de celles qui suivent, l'auteur chinois cite des exemples de ces *vêtements singuliers*. Or, si l'on traduit comme M. Julien : *les uns se parent d'une queue de paon*, on fait connaître un singulier *vêtement* ou *costume*. Et, remarquez encore l'inconséquence de mon critique; il dit que « 衣 *i* et 服 *fo* (vulgo *se vêtir* « *de*) ont quelquefois la même extension que le mot « français *porter* (ce mot se trouve dans ma traduc- « tion), en parlant des parties de l'habillement ou « des parures, » et il le traduit par : *se parent*, terme qui se rend en chinois par des caractères spéciaux.

31. M. Julien a omis ici une phrase du texte et

de ma traduction, laquelle est ainsi conçue : « Les « autres portent des colliers de crânes desséchés. » Il passe de suite à celle qu'il reproduit sous ce numéro, et qu'il a ainsi retraduite : « Quelques-uns ne portent « pas de vêtements et vont nus. » Ce *costume-ci offre* en effet *un mélange bizarre* et *une façon* (ou coupe) *étrange!* (Voyez § 29.) Et comme M. le professeur est bien fondé à écrire en grosses lettres capitales, avec point d'admiration entre parenthèses, ces mots : LA FORME DE LA ROSÉE ! Cette expression, comme beaucoup d'autres dont on se sert dans toutes les langues, ne doit pas être prise grossièrement à la lettre, car il est facile d'en découvrir le sens figuré. C'est une expression technique et voilée, pour dire que les vêtements de ces sectaires sont *transparents comme la rosée* qui laisse voir les objets qu'elle couvre, en d'autres termes, qu'ils vont *nus*. Mais l'expression voilée devait être respectée. Les deux caractères 露形 *loû hing* sont eux-mêmes, comme je l'ai fait observer en note[1], avec les deux caractères qui les précèdent, la traduction des termes sanskrits विवास *vivâsa*, « sans vêtement, » मुक्ताम्बर *mouktâmbara*, « dé-« pouillé de vêtements, » दिगम्बर *digambara*, « vêtu « par les régions de l'espace, nu, » termes qui désignent des जैन *djaïnas*, que l'illustre Colebrooke a fait connaître dans ses Essais sur la philosophie des Hindous. Je crois donc avoir prouvé jusqu'ici à M. Julien, dans ma réponse, que si l'un de nous

[1] Journal asiatique, décembre 1839, pag. 459.

deux écrit quelque chose *sans s'embarrasser si cela a un sens*, c'est celui qui fait *coïncider* les saisons ainsi que les calendriers indiens et chinois, qui a imprimé et répandu avec une profusion sans exemple une critique aussi mal pensée que mal écrite et mal fondée, etc.

Il y a encore ici une lacune de près de deux pages, dont M. Julien, selon son habitude, n'a pas fait mention. Le passage omis par lui était bien propre, cependant, à exercer sa pénétration et sa critique.

G. Pauthier.

(La suite à un prochain numéro.)

LETTRE DE M. ERDMANN

A M. Reinaud, membre de l'Institut.

Monsieur,

Permettez-moi de soumettre à votre jugement quelques points de la numismatique arabe, qui intéresseront peut-être les lecteurs du Journal asiatique, et qui montreront que du moins, en ce qui me concerne, il n'y a pas intention de mettre le chandelier sous le boisseau.

I.

J'ai lu avec un vrai plaisir les savantes recherches dont M. de Saulcy a bien voulu enrichir cette partie

de l'archéologie orientale[1]. Les mots par lesquels il termine la lettre qui vous est adressée : « Mais elle at« tirera, je l'espère, l'attention des numismates sur « une classe de monnaies fort précieuses en ce qu'elles « sont réellement les premiers produits de l'art mo« nétaire chez les Arabes, » m'ont déterminé à donner la description des pièces inédites d'argent qui ont rapport à cette classe de médailles, et qui se trouvent dans le Musée asiatique de l'université impériale de Casan, acquises il n'y a pas longtemps.

1 et 2. A. I. Khalife debout, la tête couverte du turban royal, et tenant de la main gauche le sceptre.

Autour de lui :



A. II. Figure debout, en froc, tenant de la main droite une longue croix.

A droite :

ΓE
H
O

A gauche :

O
V

Voyez la planche ci-jointe, fig. 1.

3. A. I. Khalife debout, la tête couverte du turban royal, et tenant de la main droite le sceptre.

Autour de lui, en sens inverse :



[1] *Journal asiatique*, décembre 1839, pag. 171 et suiv.

A. II. La même figure qu'auparavant, et la même inscription.

Voyez la planche, fig. 2.

Il est difficile de dire quelle est la figure représentée en froc, et quel est le khalife qui a fait frapper ces monnaies. Peut-être la figure en froc représente l'empereur byzantin Léonce[1], après qu'il eut été détrôné, à cause du malheureux succès de sa flotte contre les Arabes, par Tibère Absimare, et relégué dans un monastère, l'an 698 (de J. C.). Alors, l'autre figure représenterait le khalife Abd-el-Malek, se moquant de ses ennemis les plus acharnés et les plus redoutables. Quant aux inscriptions, il est encore plus difficile d'en fixer le sens; peut-être les signes ه لا ه sont l'équivalent des mots لا اله الا الله. Je ne m'arrêterai pas sur les dernières lettres, parce qu'on pourrait tout dire et qu'on n'aurait rien dit.

II.

Plus on s'approche de la fin de la domination des khalifes abbassides, plus les monnaies battues par ordre de ces princes, deviennent rares. Cette pénurie se manifeste déjà pendant le règne du quinzième khalife Motamed-ala-allah, qui figurait comme

[1] Voyez Eckhel, *Doctrina veterum nummorum*, t. VIII, pag. 228 et 229; Mionnet, *De la rareté et du prix des médailles romaines*, 2ᵉ édit. t. II, pag. 451; Beck, *Anleitung zur Welt und Völkergeschichte*, t. II, pag. 667.

chef de l'islamisme, depuis l'an 256 jusqu'à l'an 279 de l'hégire (870-892 de J. C.). Outre la rareté de ces monnaies, on remarque leur mauvais extérieur. Tel est le cas des pièces dont M. Frœhn[1], et feu Hallemberg[2] nous ont donné la description, et qui sont les seules connues; c'est pourquoi on doit accepter avec reconnaissance ce qui est offert de bon dans ce genre. J'ai découvert, il y a peu de temps, dans le cabinet de mon beau-frère, le prince de Mychezky, une monnaie en argent de ce khalife, frappée à Nisapour, l'an 267 (880), qui se distingue autant par son excellent état que par la rareté des inscriptions qui s'y trouvent; en voici la description. Je vous prie de vouloir bien prendre la peine de rétablir les mots placés en haut et en bas de l'A. 1, ainsi que les autres parties dont j'ai laissé la valeur indéterminée.

A. 1.

. . . .

لا اله الا الله

محمد رسول الله

المعتمد على الله

. . . .

[1] *Beytrage zur Muhammedanischen münzkunde*, etc. Berlin, 1819, pag 45.

[2] *Numismata orientalia ære expressa.* Upsal, 1822; part. I, p. 136.

[3] باليمن (*Note de M. Reinaud.*)

[4] والسعادة (*Note de M. Reinaud.*)

M. اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير [1]

A. II.

بالنصر
الملك والقدرة لله
الحول والقوة بالله
[2]. . . . .
والظفر

M. I. بسم الله ضرب هذا الدرهم بنيسابور سنة سبع وستين ومائتين

M. II. . . . . [3]

Voyez la planche, fig. 3.

Les inscriptions de la médaille annoncent clairement qu'il s'agit ici d'un événement important dans les annales du khalifat. En effet, l'année 267 (880) fut fameuse, autant par la victoire remportée par le frère du khalife Mouvaffic, sur le chef des Zendjs, que par le meurtre d'un certain Ahmed ben Abdallah, qui s'était révolté contre son souverain légitime, le khalife, dans les provinces du Khorassan, du Sedjestan et du Kerman. Il est fait mention du premier de ces événements dans les livres manus-

[1] Alcoran, sour. III, vers. 25.

[2] الوالي احمد بن عبد الله (*Note de M. Reinaud.*)

[3] قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين. Voyez l'Alcoran, sour. IX, vers. 124. (*Note de M. Reinaud.*)

crits et dans quelques livres imprimés. Aboulfeda dit que les Zendjs inquiétèrent pour la première fois le khalife Almotahdy-billah, l'an 255 (868); mais que l'extirpation de cette secte eut lieu en 270 (883), après la victoire remportée sur eux en 267 (880) par Mouvaffic, et la prise de la ville d'Ahouaz, appelée par les Zendjs, Almokhtareh المختارة[1]. Quant à Ahmed ben abd-Allah, je ne trouve de renseignements sur ce personnage, que dans la chronique du scheikh Djemal-eddin-Alsoyouthy, intitulée تاريخ الخلفاء ou Histoire des khalifes. Voici ce que je lis au folio 129 verso d'un exemplaire qui m'appartient :

وفى سنه سبع وستين استولى احمد بن عبد الله الخجستانى على خراسان وكرمان وسجستان وعزم على قصد العراق وضرب السكة باسمه وعلى الوجه الاخر اسم المعتمد وهذا محل الغرابة ثم انه فى اخر السنة قتله غلمانه فكفى الله شره

D'après ces témoignages, je crois pouvoir affirmer que cette monnaie a été battue en mémoire des événements heureux qui consolidaient l'existence du khalifat, et ajoutaient une gloire inattendue à la couronne du khalife[2].

[1] *Annales moslemici*, t. II, pag. 228 et 256.

[2] L'explication que propose M. Erdmann me paraît inadmissible; la médaille, d'après le lieu et la date où elle a été frappée, n'est pas l'ouvrage du khalife, mais du personnage qui s'était emparé, malgré le khalife, du Khorassan, du Kerman et du Sedjestan. Voici la traduction des légendes, telles que je les ai rétablies.

A. 1. Dans le champ : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu; Maho-

III.

Vous savez, monsieur, que M. Fræhn a donné la description suivante d'une monnaie tchoutchide d'argent :

A. I. in العظمة *potentia Dei est.*

A. II. Sistit tamgham , cujus ad utrumque latus سكه جلاد *moneta Djulladi* (cujus urbis vestigia haud procul a Terek fluvio in Kabarda minore hodiedum cernuntur); infra autem est anni nota ٢٩٢ 292, quod

« met est l'envoyé de Dieu. Almotamed ala Allah (nom du khalife) « puisse-t-il être en possession du bonheur et de la prospérité ! »

Légende : « O mon Dieu, toi qui es le maître de la souveraineté, « tu donnes la puissance à qui tu veux et tu ôtes la puissance à qui « tu veux ; tu glorifies qui tu veux et tu avilis qui tu veux ; le bien est « dans ta main. »

A. II. Dans le champ : « La souveraineté et la puissance appar- « tiennent à Dieu ; le pouvoir et la force dépendent de Dieu ; le Vâli « Ahmed ben Abd-allah, puisse-t-il être aidé du secours et de la vic- « toire ! »

Légende intérieure : « Au nom de Dieu, ce dirhem a été frappé à « Nisapour, l'an 267. »

Légende extérieure : « Combattez les infidèles qui vous avoisinent, « et qu'ils rencontrent en vous de la dureté ; sachez que Dieu est avec « ceux qui se tiennent sur leurs gardes. »

On voit que ces légendes, qui donnent un si haut prix à cette médaille, confirment le récit de Soyouthy. Ces légendes pourraient donner lieu à quelques observations curieuses ; je me bornerai à celle-ci : le titre de *Vâly*, par lequel Ahmed ben Abdallah avait cherché à se distinguer, signifie *commandant*. Le célèbre Mahmoud le Gaznevide, un peu plus d'un siècle après, eut beaucoup de peine à obtenir ce même titre du khalife, titre qu'il changea plus tard en celui de *sulthan*. (*Note de M. Reinaud.*)

perperam pro ٦٩٢ 692, vel pro ٦٩٦ 696 positum esse censeo [1].

M. Frähn répète ailleurs cette explication [2], et il ajoute dans son Catalogue géographique, qu'on trouve encore aujourd'hui des vestiges de cette ville dans la petite Kabardie, non loin du fleuve Terek [3]. J'ai donné la même explication, n'osant contredire un savant si habile [4]; mais je ne pouvais chasser les doutes qui m'étaient restés dans l'esprit. Les monnaies qui précèdent la pièce en question, dans les ouvrages cités, ont été battues à Boulghar, et datent des premiers temps de la dynastie des Tchoutchides. Pourquoi, me disais-je, au lieu de rester près de Boulghar, aller chercher une ville dans un pays de montagnes? une ville qui ne pouvait alors avoir un hôtel de monnaies, ne possédant pas encore les éléments de son industrie et de son gouvernement? Il me semblait que la ville de Bular, autrefois non moins fameuse que Bulghar, et située à quelques dizaines de werstes de celle-ci, réunissait à un plus haut degré les conditions désirées [5]. Après avoir

[1] *Numi muhammedani, qui in academiae imp. scient. Petropolit. Museo asiatico asservantur.* Saint-Pétersbourg, 1826, t. I, pag. 201.

[2] *Die Münzen der Chane vom Ulus Dschudschi's*, etc. Saint-Pétersbourg, 1832, pag. 5, n° 25.

[3] *Ibid.* pag. 43.

[4] *Die neuesten Bereicherungen der Muhammedanischen Numismatik*, 2e livraison, Saint-Pétersbourg, 1836, p. 28 et 29; *Numi asiatici musei universit. Caesar. liter. Casanensis.* Casan, 1834, part. I, vol. II, pag. 432.

[5] Voyez le Journal du ministère de l'intérieur (en langue russe), Saint-Pétersbourg, 1840, août, n° 8, pag. 204 et suiv.

examiné de plus près plusieurs de ces monnaies que m'a offertes le hasard, je crois de mon devoir de revenir sur ce point, et de détruire de fond en comble la ville de Djullad, comme n'appartenant pas au royaume de la numismatique des Tchoutchides. La monnaie publiée par M. Frœhn me paraît avoir été frappée à Bular, et, alors, il faut l'expliquer ainsi :

A. I. العظمة لله *La grandeur est à Dieu.*

A. II. سكه بلار *Monnaie de Bular.*

C'est une réparation que nous devions à la mémoire d'une ville si fameuse jadis.

IV.

Je suis le premier qui ait découvert la monnaie du prince Houlaghide Abou-Saïd Behadur-khan, qui régnait sur la Perse, de l'an 716 à l'an 736 (1316-1335), monnaie qui est en argent et dont voici la description[1] :

A. I. La figure d'un lièvre courant.

A. II.

بهادر خان

[illegible]

خلد ملكه

M. Frœhn répète les mêmes mots, et il ne dit

[1] *Numophylacium universit. Casanens.* Casan, 1826, p. 51 et suiv. *Nummi asiatici*, etc. Casan, 1834, t. I, vol. II, pag. 563, pl. V, n° 8.

cion sur la figure du lièvre[1]. Aucune date n'étant exprimée sur la monnaie, je suis porté à croire qu'il faut considérer le lièvre comme son symbole représentatif. Nous trouvons, pendant le règne d'Abou-Saïd khan, l'année *ting-taolai* ou *oulayaktchin-taolai*, ce qui veut dire *du lièvre rouge*. L'année du lièvre rouge correspond à l'an 727 de l'hégire (1327 de J. C.). Après avoir ainsi fixé la date de cette monnaie, il faut lire *anno* 727 (1327), au lieu de *anno ignoto*.

V.

Quoique l'on trouve dans les ouvrages de numismatique un assez grand nombre de monnaies de la dynastie persane actuelle des Katchars, et que j'en aie moi-même expliqué plusieurs, jusqu'ici inconnues[2], je ne puis m'empêcher de vous communiquer une pièce inédite, qui se distingue de toutes les autres par le portrait de Fath Ali-schah. C'est une monnaie en argent, frappée à Ispahan l'an 1245 (1830).

Feu l'empereur de Perse Fath Ali-schah, mort le 28 novembre 1834, après avoir conclu, l'an 1828, une paix éternelle avec les Russes, ses ennemis les plus dangereux, se voyant affermi sur son trône, fit battre cette monnaie, dont voici la description :

A. 1. L'empereur Fath Ali-schah, assis sur son

[1] *De Ilkhanorum seu Hulaguidarum numis commentatio*: Saint-Pétersbourg, 1834, pag. 531.

[2] *Numi asiatici*, etc. Casan, 1834, t. I, vol. II, p. 727 et suiv.

trône; à gauche de lui, se trouvent les mots فتحعلی شاه *Fath Ali-schah.*

A. п. ۱۲۴۵ ضرب اصفهان دار السلطنة *frappé à Ispahan, séjour du sulthanat, l'an 1245.*

Voyez la planche, fig. 4.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de m'étendre, ni sur la dynastie des Katchars, dont l'histoire a été publiée, il n'y a pas longtemps, par l'historiographe persan Abd-alrazzac ben Nedjef-Couly[1], et qui se trouve décrite dans d'autres ouvrages, ni sur la monnaie même, qui n'est que l'expression de la pensée, ou de Fath Ali-schah, ou des Persans ses adulateurs[2].

Agréez, etc.

F. DE ERDMANN.

Casan, 25 mars 1841.

[1] كتاب مآثر سلطانيه Tauris, 1241 de l'hégire (1825 et 1826 de J. C.).

[2] Dans une lettre en date du 9 août, M. Erdmann, à qui j'avais fait part de mes observations, les approuve entièrement. A la même occasion, M. Erdmann fait connaître quelques nouvelles monnaies orientales. Cette deuxième lettre paraîtra dans un des prochains cahiers du Journal asiatique. (*Note de M. Reinaud.*)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 10 septembre 1841.

M. le baron Walkenaer écrit au conseil pour le remercier, au nom de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, de l'envoi, fait par la Société à l'Académie, du n° 64 du Journal asiatique.

On lit une lettre écrite par M. Visscher, secrétaire de la Société des arts et sciences de Batavia, en adressant au conseil le tome XVII des Mémoires de cette société. Les remerciments du conseil seront adressés à la Société de Batavia.

On lit une lettre de M. J. K. Kane, secrétaire de la Société philosophique américaine, par laquelle il remercie de l'envoi fait par le conseil, à la Société américaine, du tome X du Journal asiatique.

M. de Saulcy communique au conseil une lettre adressée par lui à M. Reinaud sur une médaille inédite de Mahmoud le Gaznevide. M. de Saulcy reçoit les remerciments du conseil pour cette communication qui est renvoyée à la commission du Journal asiatique.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Mémoires de la Société des arts et des sciences de Batavia.* Tome XVII. Batavia, 1839.

Par l'auteur. *Ibn Khal'duni Narratio de expeditionibus Francorum in terras islamismo subjectas, e codicibus Bodleianis edidit et latine vertit* C. J. Tornberg. In-4°. Upsaliæ, 1841.

Par l'auteur. *Traduction et examen d'un ancien ouvrage chinois intitulé :* Tcheou-pei, *littéralement : style ou signal dans une circonférence;* par M. Édouard Biot. (Extrait du Journal asiatique.)

Par la Société. *Journal of the Asiatic society of Bengal.* N° 21. 1840.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie.* N° 91. Juillet 1841.

BIBLIOGRAPHIE.

Ali Isfahanensis Liber cantilenarum magnus, ex codicibus manuscriptis arabice editus, adjectaque translatione, adnotationibusque illustratus. Fasciculus secundus; ou deuxième livraison du *Kitab-alagany*, publié par M. Kosegarten. Griefswald, 1841. Un cahier in-4°. La troisième livraison est sous presse.

Lettres sur la numismatique, par M. Frédéric Soret. Genève et Paris, maison Cherbulier. In-8°.

Ces lettres sont au nombre de sept et traitent de monnaies inédites ou peu connues. Les trois premières se rapportent spécialement à des médailles byzantines, et les quatre dernières à des médailles arabes, persanes, etc. toutes sont accompagnées de planches. M. Soret, en ce moment député à la diète suisse, consacre ses moments de loisir à des études en apparence arides, mais qui, depuis la renaissance des lettres, n'ont pas cessé de faire le charme d'esprits fort distingués. Marchant sur les traces des Castiglioni, des De Saulcy, etc. il a embrassé le champ presque entier de la numismatique, et c'est ici son début dans cette honorable

carrière. M. Soret est possesseur d'une collection assez considérable de médailles orientales, rassemblées en Suisse, en Allemagne, en Russie et dans d'autres contrées: de plus, il a eu à sa disposition le musée de Genève, riche en pièces curieuses. Ce n'est ici que le commencement des publications qu'il prépare, mais ce commencement suffit pour faire vivement désirer la suite. Il ne manque à M. Soret qu'une chose pour donner à ses publications toute l'utilité dont elles sont susceptibles, c'est l'emploi de caractères orientaux pour la reproduction des légendes. Il se plaint lui-même, en commençant, qu'il n'a pas trouvé dans Genève de caractères arabes, ce qui l'a mis dans la nécessité de se borner à la traduction des légendes et des passages cités, et de renvoyer, pour le reste, soit à ses planches, soit aux descriptions déjà publiées. Le cas où se trouve Genève était naguère commun à des universités fort renommées; mais, avec les progrès qu'a faits l'étude des langues orientales en Europe, la ville de Genève ne pourrait, sans déchoir, rester dans cet état de pénurie. Genève se vante à bon droit du nombre des écrivains et des savants qu'elle a produits; non contente de sa pépinière de naturalistes et de physiciens, de sa nouvelle école des beaux-arts, elle a voulu avoir un professeur d'arabe, et ce professeur d'arabe a tout de suite trouvé des auditeurs pleins de zèle, au nombre desquels est M. Soret. Il reste à la ville de Genève à mettre le professeur et les élèves en état de la dédommager de ses sacrifices par l'utilité et l'éclat de leurs publications.

Après la publication du Lotus de la bonne loi, dont l'impression est très-avancée, M. E. Burnouf se propose de faire paraître un recueil de légendes traduites du sanscrit, qui sont relatives aux prédications de Çâkyamuni et à la conversion de ses premiers disciples. Ces légendes sont empruntées pour la plupart aux deux volumineuses collections connues au Népal sous les titres de *Divya Avadâna* et *Avadâna Sataka*. Ce recueil

se compose déjà des légendes suivantes : Pûrna, Sumâgadha, Saugharakchita, Subhûti, Kôtikarna, Nâgakumâra, Açôka, Subhûti, Gangika, Sthavira, Hastaka, Sangîti, Dîrghanakha, Lêkuntchika, Guptika et Virûpa. Toutes ces légendes existent en tibétain dans le Kahgyur, et elles font partie, soit du Hdulva, soit du Mdo. Le traducteur s'est attaché à revoir sa version sur le texte tibétain, et cette comparaison lui a quelquefois donné le moyen de combler quelques lacunes qui se trouvent dans les manuscrits sanscrits du Népal, sur lesquels a été exécuté son travail.

M. Beelen, professeur à Louvain, vient de commencer la publication d'une chrestomathie rabbinique et chaldaïque, qui servira d'introduction à une branche de la littérature orientale, où de nombreuses difficultés arrêtent souvent dès les premiers pas. L'ouvrage doit avoir trois volumes : un de texte, un autre de notes, et un troisième renfermant un glossaire des mots les plus rares, et le recueil des abréviations ; il a pour titre : *Chrestomathia rabbinica et chaldaica cum notis grammaticis, historicis, theologicis, glossario et lexico abreviaturarum quæ in hebræorum scriptis passim occurrunt*, auctore J. Th. Beelen, s. theol. Doct. in Univers. catholica Lovan. S. Script. et lingg. orient. prof. ordin.—Vol. I. Selecta rabbinica et chaldaica complectens.—Vol. II. Notas miscellaneas.

La partie rabbinique vient de paraître en deux livraisons, l'une de texte (320 pages in-8°), l'autre de notes (326 pages). Le texte et les notes de la partie chaldaïque paraîtront dans le courant de l'année, pour compléter les deux premiers volumes.—Le prix de l'ouvrage complet est fixé à 18 fr. (A Louvain, chez Van Linthout et Van Denzande, imprimeurs de l'Université.)

Lao-tseu-tao-te-king, le *Livre de la Voie et de la Vertu*, composé, dans le VIe siècle avant notre ère, par le philosophe Lao-tseu, traduit en français et publié, avec le texte chinois et un commentaire perpétuel, par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut. Paris, Benjamin Duprat, libraire de la Bibliothèque royale, rue du Cloître-Saint-Benoît, n° 7. Un vol. in-8°, prix : 12 fr. pap. vél. 15 fr.

Grammatica linguæ copticæ; accedunt additamenta ad lexicon copticum, par M. Am. Peyron. Turin, 1841. 1 v. in-8°.

The Negroland of the Arabs, examined and explained; or an inquiry into the early history and geography of central Africa, par M. William Desborough Cooley. Londres, 1841; 1 vol. in-8°.

ERRATA POUR LE CAHIER D'AOUT.

Pag. 103, avant-dernière ligne : phase, *lisez* phrase.
Pag. 115, ligne 19 : *wou: ming tchâng yè*, *lisez wou ming : etc.*
Pag. 142, ligne 15 : cinquième, *lisez* troisième.
Pag. 154, ligne 15 : *lisez* ارتضيه avec un ة à la fin.
Pag. 158, ligne 22 : *lisez* آذان avec un ذ.
Pag. 186, ligne 2 : *lisez* ذوى الارحام avec un ذ.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE 1841.

ANANDA-LAHARI,

Ou l'Onde de la Béatitude, hymne à Parvati, attribué à Çağkara Atcharya; traduit du sanscrit.

(Suite et fin.)

III.

OBSERVATIONS

SUR L'ANANDA-LAHARI, OU L'ONDE DE LA BÉATITUDE.

Différentes données sur l'époque à laquelle vivait Çağkara Atcharya; — quelques traits de sa vie; — ouvrages qui lui sont attribués. — Est-il l'auteur de l'Amara-çatakam et de l'Ananda-lahari? — Analyse de ce dernier poëme. — Examen rapide de ses rapports avec quelques hymnes védiques; — avec d'autres ouvrages attribués à Çağkara; — avec quelques anciens hymnes et avec divers points mythologiques des Grecs et des Latins.

Les opinions varient beaucoup sur l'âge dans lequel vécut Çağkara Atcharya ou Çağkara le Vénérable. Dans les écrivains persans, nous reconnaissons sans peine le nom de ce sage

sous les formes de *Sankarakas*, *Tchengerangatchah*[1], *Djengranghatcha*[2], *Tchengrégatchah*[3], et ce personnage nous est présenté comme contemporain et adversaire de *Zerdusht* ou Zoroastre, qui, cinq cent cinquante ans environ avant notre ère, fit adopter sa religion à *Guchtasp* (Darius Hystaspes), roi de Perse, et à Tchengregatchah lui même. Çağkara est aussi placé cent quatre-vingt-un ans avant J. C. cent soixante-dix-huit, deux cent dix-neuf, trois cents, quatre cents, six cents, huit cents ans après le commencement de l'ère chrétienne. La dernière date est adoptée comme la plus probable par Colebrooke, Rama Mohan Ray, MM. Wilson et Frédéric Windichmann[4].

Nonobstant la grande autorité, justement attachée aux noms que je viens de citer, je crois devoir signaler, comme digne d'attention, la donnée que nous fournit Ramaçrama dans un petit traité sur le Bhagavata-Purana[5]. Selon cet auteur, Çağkara précéda de douze cents ans Vopadeva le grammairien; celui-ci étant placé par Colebrooke au XIIIe siècle, et par M. Wilson au XIIe siècle après J. C. il s'en suit que Çağkara aurait fleuri dans le cours du Ier siècle de notre ère.

De plus, l'auteur du Dabistan, qui mentionne *Djengranghatcha* et le déclare contemporain de Zerdusht, nomme شنكر اچارج *Shankar Atchardj*, presque correctement, une fois (édit. de Calcutta, p. 206) comme tenant un haut rang parmi les savants modernes (متاخرين) de l'Inde, et comme ayant beaucoup écrit sur la philosophie Védanta; une autre

[1] Voyez le *Desatir*, traduction anglaise, édit. de Bombay, p. 136.

[2] Dans le *Dabistan*, édition de Calcutta, p. 130, il est dit qu'il a été le maître de Jamasp, frère et ministre de Guchtasp.

[3] *Zend-Avesta*, traduction d'Anquetil Duperron, t. I, 2e part. p. 51, 52.

[4] Voyez la préface du Dictionnaire sanscrit, 1re édit., de M. Wilson, p. XVI. De plus, *Transact. of the royal asiatic Society*, t. I, p. 461; t. II, p. 6. De même, Friderici Henr. Hug. Windischmanni, *Philosoph. Doct. Sancara, sive de Theologumenis Vedanticorum*. Bonnæ, 1833.

[5] Voyez la traduction française de ce Traité, appelé: *Un soufflet sur la face des méchants*, dans la préface du Bhagavata-Purana, par M. Eug. Burnouf, p. 160.

fois (édit. de Calcutta, p. 226) comme chef des *Avadhûtas*, classe d'ascètes indiens, et comme précepteur de Sahadeva, râdja du Kachmir, qui se retira du monde, ou qui, selon l'expression persane, se dépouilla de l'habit du monde, en l'an 750 de l'hégire, 1349 de notre ère. Voilà donc positivement un Çağkara Atcharya du XIV[e] siècle.

Tout incertaine que soit l'époque où vécut Çağkara Atcharya, nous ne pouvons pas douter de la grande célébrité d'un personnage de ce nom. Je citerai quelques traits de sa vie, que j'ai empruntés à un petit ouvrage publié par le brahmane Kavelli Venkata Rama Sâmi [1], qui déclare avoir puisé ses renseignements dans un écrit sanscrit appelé *Çağkara vidjaya* [2], « Victoire de Çağkara. »

Çağkara Atcharya, fils d'un brahmane, naquit à Çrinagari, place qui est située sur les bords des Gates occidentaux, et présentement inclus dans le territoire du Màisour. Il eut pour *guru*, ou guide spirituel, Govinda yati, et s'adonna de bonne heure à la dévotion et aux études théologiques. Il choisit et soutint avec ardeur la doctrine de Çâivas, ou des adorateurs de Çiva; ce qui fit dire qu'il était une incarnation de ce dieu. Il réfuta les chefs de différentes sectes contraires à sa propre doctrine; et telle était la véhémence de la controverse, qu'on fit une convention portant que ceux qui succomberaient seraient mis à mort. Des buddhistes, qui étaient entrés dans la lice, subirent ce malheureux sort à Kantchi, la moderne Kondjeveram [3]. Un pareil

[1] *Biographical sketches of Dekkan poets compiled from authentic documents*, by Kavelly Venkata Ramasuramie. Calcutta, 1829.

[2] Probablement le même ouvrage que *Çağkara digvidjaya*, « Victoire de « tous les pays de Çağkara » ; ouvrage attribué à l'Ananda giri, disciple renommé de Çağkara. Le sage combat victorieusement, dans cet ouvrage tous les sectaires de son temps, dont la liste est assez longue. Voyez le mémoire de M. Wilson : *Religious sects of the Hindus*. (As. Res. t. XVI, p. 11-21.) Dans les *Mac-Kenzie Collections*, sont mentionnés plusieurs traités sur la vie de Çağkara. Voyez t. I, p. 71, 98, 315; t. II, p. 34, 71, XCVI, CXVI, CCIII.

[3] Un récit de cet événement est conservé dans une inscription, gravée sur une pierre, dans le temple de Çammaleçvara ou Çiva, à Kantchi et à Taruko-

fait, vrai ou supposé, et une opposition constante à la doctrine de Buddha, firent donner à Çaṅkara le nom de « persécuteur et même exterminateur des buddhistes »; mais l'histoire du buddhisme n'est pas encore assez éclaircie pour qu'on puisse déterminer avec certitude le commencement ou une époque quelconque de cette persécution qui a, sinon entièrement détruit le buddhisme, au moins bien diminué le nombre de ses adhérents dans l'Inde.

Çaṅkara construisit à Kantchi un temple en l'honneur de la déesse Kâmâkchi [1], nom de Parvati, et consacra dans plusieurs autres endroits, des images, des sanctuaires, des cercles mystiques, et d'autres ouvrages de dévotion qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ici. Je me bornerai à dire qu'il fonda à Çrinagari un collége qui existe encore. Il est nommé parmi les vingt-neuf gurus ou maîtres spirituels dont se glorifie ce collége [2]. On attribue à Çaṅkara plusieurs miracles; j'aurai plus loin l'occasion d'en mentionner un seul.

Selon un usage assez commun parmi les anciens philosophes, le disciple de Govinda yati voyagea beaucoup; il parcourut l'Inde et atteignit le Kachmir. Selon l'auteur que j'ai suivi, il alla dans le pays des Yavanas, ou des nations occidentales, d'où il ne revint plus. Ceci paraît se lier aux traditions persanes ci-devant mentionnées, et relatives au brahmane *Tchengréqatchah*. Celui-ci, disent-elles, écrivit à Guchtasp, roi de Perse, pour le dissuader d'adopter la religion de Zoroastre. Le roi invita le Brahmane à venir disputer avec le nouveau prophète. Le défi fut accepté. L'entrevue entre les deux chefs de religion eut lieu à Balkh, où

valur, place située non loin de là, de l'autre côté de la rivière Vagavati. (Voyez l'ouvrage cité de Kavelly Venkata Ramasâmi.) Ce brahmane fut un de ceux qu'employa le colonel Mac-Kenzie pour faire la collection d'antiquités indiennes qu'acheta, pour 100,000 roupies ou 250,000 francs, la Compagnie anglaise des Indes, et dont M. H. H. Wilson a publié une notice en deux volumes.

[1] Ce nom signifie « la déesse qui a les yeux de l'Amour. »

[2] Çaṅkara Vidjaya. *Mac-Kenzie collection*, t. II, p. 33.

Tchengrégatcha, après avoir entendu quelques chapitres du Zend-Avesta, se convertit à la religion de Zoroastre avec quatre-vingt mille sages ou chefs de l'Inde, du Sind et de plusieurs autres royaumes[1]. Selon d'autres écrivains[2], Çağkara revint à Kantchi où il mourut. Ses disciples Padmapada Atcharya et Hastimallaka Atcharya s'établirent à Çrinagari, et publièrent les ouvrages de leur illustre maître, monuments qui subsistent encore de nos jours, et qui sont traduits et commentés dans des pays lointains dont l'auteur, probablement, ne connaissait pas le nom.

Les commentaires que Çağkara écrivit sur les Upanichades des védas, dont il éclaira et modifia l'ancien mysticisme, nous apprennent à connaître la philosophie védantique et la nouvelle ère dans laquelle il la fit entrer[3]. On a de lui un célèbre commentaire sur les *Çârîraka sutrani*, et en outre, des scholies sur les Upanishades qui sont favorables à la doctrine

[1] Voyez le *Zend-Avesta*, t. I, 2ᵉ part. p. 61, 62, et le *Dabistan*, édition de Calcutta, p. 130. Selon ce dernier ouvrage, un autre sage de l'Inde, appelé Byasa (Vyâsa), alla en Perse après la conversion de Sankara, et après une entrevue avec Zerducht adopta la foi du dernier. Remarquons ce vestige d'un commerce religieux entre l'Inde et la Perse dans le VIᵉ siècle avant J. C. et rappelons-nous qu'Ammien Marcellin, auteur du IVᵉ siècle de notre ère, dit (liv. XXIII, c. VI) qu'Hystaspes (Guchtasp) avait été instruit par les Brahmanes.

[2] Selon le *Çağkara tcharitra*, ouvrage cité dans *Mac-Kenzie Collection*, t. I, p. 314.

[3] Le docteur Stevenson dit (*Asiatic Journal and monthly Regist.* for dec. 1840, p. 286) : que les natifs de l'Inde considèrent universellement Çağkara comme le fondateur du système actuel du brahmanisme, et croient qu'il a été un avatar de Çiva, afin d'abaisser les bouddhistes. Si cette donnée était exacte, l'âge où fleurit Çağkara serait aussi l'époque de l'ascendant que le brahmanisme acquit dans l'Inde. Il est avéré, je crois, par plusieurs documents, que, 1° le bouddhisme était répandu dans l'Inde, au moins mille ans avant J. C. ; 2° que déjà alors s'étaient allumées des disputes entre les bouddhistes et les brahmanes ; 3° que la doctrine des premiers prédomina pendant 1500 ans, jusqu'au commencement du Vᵉ siècle de notre ère ; 4° qu'elle était sur son déclin au VIIᵉ ; et 5° qu'elle a cédé au pouvoir des brahmanes vers la fin du VIIIᵉ ou au commencement du IXᵉ siècle chrétien : ce qui viendrait à l'appui de l'opinion de ceux qui placent Çağkara Atcharya vers la dernière époque.

védantique, et dont les noms suivent : *Aitareya*, *Içavasyam*, *Vrihadaranyaka*, *Taittiriya*, *Tchhandogya*, *Kenechitam*, *Mundaka*, *Prasna*, *Mandukya*, *Purna Tapaniya*, *Kathaka*, auxquels on peut ajouter peut-être le *Kauchitaki* et le *Svetasvatara*[1]. On lui attribue de plus[2] le *Nârâyana-âvali*, ouvrage sur les cérémonies funèbres des *Gosains*, ou des *Sanyasis* (ascètes), adonnés au culte de Çiva, dont il était le chef, et un commentaire sur le culte Tantrika, auquel j'ai fait allusion dans mes notes sur les çlokas 11 et 14 de l'hymne à Parvati. Il est encore supposé l'auteur d'un commentaire sur le Bhagavata-Purana[3], et du *Moha-mudgara*, « marteau pour abattre la folie. » Ce dernier poëme ne consiste qu'en douze çlokas, mais il a eu le succès inappréciable, digne de l'ambition de tout poëte, d'être dans la bouche de tous ceux qui entendent le sanscrit; c'est la première leçon reçue par l'enfance, pour guide de la vie, et c'est le dernier conseil donné par la vieillesse, comme résultat de sa longue expérience.

Dans les ouvrages que je viens de nommer, Çagkara traite les plus importants sujets de la religion et de la philosophie: c'est pourquoi il répugne, au premier abord, de croire qu'un écrivain aussi grave ait pu composer un ouvrage érotique et passablement licencieux, tel que l'*Amaru-çatakam*, ou « les Cent çlokas d'Amaru », qui cependant lui sont attribués[4]. Toutefois, je vais rapporter la tradition qui est répandue dans l'Inde au sujet de ce poëme.

Le vénérable maître disputait avec Mandana Misra, philosophe très-célèbre de son temps, et faisait triompher sa propre opinion dans la discussion de toutes les thèses sur lesquelles il y avait dissentiment entre eux, lorsque la femme

[1] Je donne les titres de ces ouvrages d'après M. *Fr.* Windischmann (*Sankara*, p. 47), qui les a empruntés à Colebrooke.

[2] *Mac-Kenzie Collection*, t. I, p. 32.

[3] Préface du Bhagavata-Purana, de l'édition de M. Eugène Burnouf, p. 111.

[4] *Mac-Kenzie Collection*, t. I, p. 101. Chézy, sous le nom d'*Apudy*, publia en 1831, le texte sanscrit de cinquante et un de ces çlokas, avec une traduction française. Il ne dit rien de Çagkara, et attribue les vers au poëte Amaru.

de Maudana Mista vint au secours de son époux embarrassé, et défia Çağkara de disputer avec elle sur la science mystérieuse de l'amour. Le jeune brahmâtchari[1], qui n'avait alors jamais connu une femme, fut obligé de se refuser au combat, mais ne se retira pas sans s'être engagé à s'y présenter dans le délai de six mois.

Il arriva dans une ville dont le roi *Amaru* ou *Amaraga* était mort, et venait d'être placé sur le bûcher funèbre pour être brûlé. Çağkara, possédant l'art de transmigrer dans d'autres corps, après avoir donné à ses disciples des instructions sur son projet, fit passer sa propre âme dans le cadavre du roi : aux yeux de tous, Amaru ressuscite, quitte le bûcher, et s'empresse de consoler la reine.

C'est ainsi que Çağkara put jouir auprès d'elle de tous les droits d'un époux. Cependant elle soupçonne bientôt que l'âme d'un étranger s'est introduite dans le corps du feu roi : « au moins, je l'y renfermerai à jamais », pense-t-elle, et, sur-le-champ, elle donne l'ordre de brûler immédiatement, dans son royaume, tous les corps inanimés qu'on y trouverait. Celui de Çağkara eût été du nombre des corps consumés par le feu, si ses disciples qui le gardaient ne se fussent pas hâtés d'avertir leur maître qui, au moment même où les flammes allaient s'emparer de sa dépouille mortelle, reprit son existence première[2].

Toujours en avait-il assez appris sur l'amour pour pouvoir

[1] Élève en théologie, qui devait s'habituer à s'abstenir de tout plaisir sensuel.

[2] Les Hindous se plaisent singulièrement aux contes fondés sur la transmigration des âmes. Ils en ont plusieurs ; mais je n'en citerai qu'un seul, tiré du *Vrihat katha*. (Voyez *Select specimens of the Theatre of the Hindus*, translated by H. Wilson). Nanda, roi de Mégadha, mourut. Indradatta, brahmane versé dans la magie, voulant servir un ami qui avait à solliciter une somme d'argent de ce même roi, fit passer sa propre âme dans le corps inanimé de Nanda. Mais le ministre Sakatâla se douta de la cause d'une résurrection si extraordinaire ; et comme il était de son intérêt de conserver son nouveau maître sous la forme de l'ancien, il fit brûler tous les corps morts qui se trouvaient dans le voisinage, et notamment celui d'Indradatta, qui regretta beaucoup de descendre du rang supérieur d'un brahmane à celui d'un roi.

se présenter avec confiance, devant Mandana Misra et sa femme, au combat qu'il avait ajourné. En effet, il confondit si bien le maître et la maîtresse, qu'ils devinrent ses esclaves : tel devait être le sort des vaincus, comme on l'avait stipulé d'avance. Il s'entend que le vainqueur leur rendit la liberté. Les cent çlokas qu'on lui attribue et qui sont intitulés *Amaruçatakam*, seraient le monument de sa science et de sa victoire.

Cette fable ne mériterait pas qu'on s'y arrêtât un moment, si elle ne révélait pas un côté très-remarquable du caractère indien. Le brahmane qui la raconte déclare très-sérieusement : « que l'amour est chez les Hindus cultivé par les savants comme un art, et comme la science la plus difficile et la plus sublime qui puisse occuper l'esprit de l'homme; et que des sages de l'antiquité ont écrit sur ce sujet un grand nombre de çastras dont le texte a été expliqué par plus d'un érudit commentateur. »

Kavelly Venkata Sâmi a dit la vérité; nous savons quelle grande place occupe l'amour dans la mythologie, dans la religion et dans les mœurs des Indiens. Leurs plus saints personnages, leurs dieux mêmes [1], ont subi le pouvoir de cette passion; il n'est pas étonnant qu'on ait pensé à composer des çastras sur ce grand mobile des actions de notre vie. La Chronique du Kachmir [2] nomme le roi Vasunanda comme l'auteur d'un çastra célèbre du dieu de l'amour. Un grand nombre de poëmes érotiques, attribués aux personnages les plus respectables [3], sont répandus dans l'Inde. De plus, il est avéré que Mahomet, ce puissant législateur de l'Asie, céda, dans un âge avancé, aux attraits de l'amour, beaucoup plus que l'on ne serait disposé à le croire, en considérant sa vie

[1] Brahma voulut faire violence à sa propre fille Sandhya. Yama, le juge sévère de l'empire des morts, d'après un passage du *Rig-véda*, tenta de séduire sa sœur jumelle, mais en vain. N'oublions pas que ces fictions sont allégoriques, et se rapportent à cette dualité cosmique qui est reconnue partout, c'est-à-dire à celle de l'attraction et de la répulsion.

[2] *Râdjataranginî*, l. I, çl. 339.

[3] Je citerai les 108 çlokas attribués à Kâlidâsa, sous le nom de *Adirasa çlokâh*, qui méritent d'être connus.

antérieure, qui avait été chaste et austère, sa grande mission de prophète législateur, et le rang presque divin qu'il occupait à la tête de tant de millions de croyants. Telle est la puissance du penchant amoureux dans l'Orient. Quant à l'Occident, je n'ai pas besoin de mettre en parallèle, à cet égard, avec la mythologie des Indiens celle des Grecs et des Latins, qui est si bien connue, mais je rappellerai que, chez les Grecs aussi, des législateurs et des philosophes, tels que Solon [1] et Platon [2], tous deux comparables à Çağkara Atcharya, ont

[1] Solon, dans sa vieillesse, pour se distraire de la douleur patriotique que lui causait l'aspect de la tyrannie établie par Pisistrate dans Athènes, s'abandonna au repos, et aux jouissances de la table et de l'amour. On cite de lui des vers que Meursius a traduits en latin par ceux-ci :

Sunt Veneris, Bacchique mihi nunc munera cara,
Musarumque, viros quæ recreare solent.
(Voyez *Joannis Meursii Solon.* p. 111.)

[2] On pourrait dire que Platon composa un çastra sur l'amour et la beauté dans son *Symposium* et dans son *Phædre*. L'amour platonique, distingué par sa pureté, est devenu proverbial; mais le grand philosophe n'a cependant pas toujours fait exception au milieu de sa nation, si connue pour sa susceptibilité joviale et amoureuse. Aulu-Gelle nous a conservé un distique de lui qui ne serait pas déplacé parmi les cinquante et un çlokas de l'*Amaru Çatakam* que Chézy a traduits. Le voici :

Ἀστέρας εἰσαθρεῖς ἀστὴρ ἐμός· εἴθε γενοίμην
Οὐρανός, ὡς πολλοῖς ὄμμασιν εἰς σὲ βλέπω.

J'y joindrai la paraphrase qu'en a faite Torquato Tasso, philosophe aussi religieux que le commentateur des Upanichades védantiques, et poëte non moins amoureux que l'auteur de l'*Amaru-çakatam* :

Mentre, mia stella, miri
I bei celesti giri,
Il cielo esser vorrei,
Perchè negli occhi miei
Fisse tu rivolgessi
Le tue dolci faville,
Io vagheggiar potessi
Mille bellezze tue con luci mille.

Oserai-je placer ici le quatrain français par lequel j'ai essayé de rendre littéralement le distique grec?

Quand ton regard, mon astre, se récrée
Parmi les feux de la voûte éthérée,
Puissé-je alors être le champ des cieux
Pour t'admirer avec mille et mille yeux.

composé des vers amoureux, et que le titre de sage se donnait à des poëtes dont la réputation, principalement fondée sur la grâce de leurs vers érotiques[1], s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Je crois, au reste, en avoir dit assez pour montrer qu'il n'est pas du tout absurde d'admettre que Çaǧkara aurait pu avoir composé l'Amaru-çatakam; je crois aussi, en même temps, être allé au devant de la question dont je dois m'occuper maintenant, celle de savoir si l'hymne à Parvati peut véritablement être l'ouvrage de ce personnage célèbre.

Pour répondre autant qu'il dépend de moi et qu'il convient ici à la question que je viens de soulever, je ne me bornerai point à faire remarquer que certains passages de l'hymne à Parvati semblent réellement avoir été inspirés par le même esprit qui a dicté les vers d'*Amaru-çatakam*; je comparerai, sous le rapport du sujet et du style, l'hymne à Parvati avec quelques hymnes védiques, et avec quelques ouvrages que l'on croit décidément être de Çaǧkara. A cet effet, je ferai d'abord une analyse succincte du poëme que j'ai traduit.

Celui-ci est évidemment composé dans le dessein d'élever la déesse Parvati au-dessus de toutes les autres divinités; il appartient à la classe des compositions appelées *Mahatmyas*, c'est-à-dire, descriptions panégyriques, d'une divinité particulière. Dans le nombre de cent deux çlokas dont cet hymne est composé, le poëte en a employé soixante et treize pour rendre à la déesse les hommages de son admiration, pour louer sa science, son éloquence, les artifices de son chant, les grâces de sa marche, et surtout pour décrire toutes les parties et tous les ornements de sa personne divine. Il représente les beautés physiques d'une femme dans le sens que les Indiens y attachent, et qu'ils s'efforcent de rendre par la sculpture et par la peinture; sans doute, leurs statues et leurs tableaux sont exécutés d'après leurs poëmes, *et vice versa*.

Je ferai observer ici qu'en joignant à la figure humaine les

[1] Voyez sur la chasteté d'Anacréon, la vie de ce poëte, par J. Barnes. London, 1734, p. xxxvi, etc.

caractères symboliques et emblématiques, ou en représentant plastiquement et graphiquement les métaphores du discours poétique, les artistes indiens ont détruit toute beauté naturelle fondée sur des proportions inviolables, et n'ont créé qu'un mélange monstrueux de parties hétérogènes. Ils semblent dépourvus de ce goût ou de ce sentiment esthétique qui distingue ce qu'on peut dire en vers, et ce qu'on peut représenter par le ciseau ou le pinceau; ils n'ont pas connu les limites particulières dans lesquelles chacun des beaux-arts doit se renfermer. C'est ainsi que nous ne pouvons pas, sans être choqués, voir la multiplicité des membres dans un corps humain : trois yeux sur un front, quatre têtes, six bras, et plus. Comment se représenter une belle femme (çloka 48) dont «l'œil droit est le soleil qui crée le jour; l'œil «gauche la lune qui produit la nuit; le troisième œil, un «lotus qui fait naître le crépuscule qui marche entre le «jour et la nuit?» une belle femme (çloka 81), dont «les «deux seins sont le soleil et la lune, et dont les flancs, de «leur étendue solide et immense, couvrent et conduisent le «monde?» Notre poète parle de la déesse tour à tour dans un sens propre, et dans un sens métaphorique; Parvati est tantôt une belle femme décrite comme telle, tantôt l'intelligence; elle est à présent (çloka 35) le ciel, le feu, l'eau, la terre, et tout d'un coup, l'abondance, la maturité, la forme de la béatitude éternelle.

Le pouvoir de ses yeux est représenté, dans le çloka 56, d'une manière remarquable et digne de la déesse : les ouvre-t-elle? l'univers renaît; les ferme-t-elle? tout périt; comment ne pas la supplier de les tenir toujours ouverts pour la conservation du monde! Dans le çloka 50, ses deux yeux sont comparés aux jeunes abeilles : «ils jettent les regards de côté, «captifs et mobiles par le goût de neuf passions, tandis que «le troisième œil, en les désapprouvant, ne laisse pas de «rougir d'un dédain accumulé.» Tout-puissants par eux-mêmes, un seul de leurs regards, jeté même sur un vieillard, lui donne le pouvoir d'enflammer de jeunes beautés,

dont l'empressement amoureux pour lui est décrit dans le çloka 13 d'une manière bien poétique, et dans le meilleur style de notre auteur.

Nous avons souvent de la peine à goûter et à apprécier justement les comparaisons dont les poëtes orientaux se servent pour relever un objet. C'est que généralement ils n'ont en vue qu'un seul trait, une seule partie, une seule qualité, et non l'ensemble de l'objet auquel ils rattachent leur comparaison; la ressemblance qu'ils indiquent ne porte que sur un seul point, abstraction faite du reste. Ainsi, sans doute, ils ne trouvent pas plus que nous qu'une belle femme ressemble à un éléphant; mais c'est uniquement la rotondité de la trompe, ce sont les élévations frontales du puissant animal, qui prêtent à notre poëte, dans le çloka 82, une comparaison d'ailleurs assez fantastique avec quelques formes de sa déesse. Parmi les traits que l'auteur emploie pour faire valoir les beautés de Parvati, nous voudrions qu'il eût omis ceux qu'il a placés dans les çlokas 77 et 78, ainsi que la description de l'ombilic dans les çlokas 79 et 80.

On sait que la mythologie revêt souvent de passions et de faiblesses humaines les divinités du ciel. La scène de jalousie que nous présente le çlokla 87 est tout à fait asiatique : Parvati n'est qu'une sultane hautaine; elle frappe de ses pieds le front de son époux, qui, incliné jusqu'à terre, confesse ses erreurs.

Le dieu de l'amour figure d'une manière digne de lui dans plusieurs çlokas; c'est Parvati elle-même qui lui fournit l'arc et les flèches à pointes de fleurs dont il se sert; à elle appartiennent (çloka 58) les traits qu'il décoche pour subjuguer les sages; c'est en regardant le visage de la déesse (çloka 59) qu'on a une idée du char du dieu de l'amour, « de ce char « du monde qu'accompagnent le soleil et la lune, et, sur lequel « monté, ce héros divin soumet à ses lois Çiva lui-même. » Ne nous arrêtons cependant pas aux çlokas 75 et 83, où le poëte fait agir ce dieu d'une manière trop étrange selon nos idées.

Nous voudrions que le chantre nous eût donné un plus

grand nombre d'images gracieuses, semblables à celle du çloka 66 : Bâni, déesse de l'éloquence, chante les louanges de Çiva : mais interrompue par Parvati qui reprend ce même thème, ce thème inépuisable pour une épouse amoureuse, Bâni est réduite à cacher sous sa modeste robe son luth humilié.

Le but du poëte pieux était plus élevé que celui de plaire. Il a voulu exprimer à sa manière les grands dogmes de la cosmogonie et de la théologie indiennes. La déesse partage avec son époux le pouvoir de vivifier le monde (çloka 9) ; l'effet merveilleux de l'amour mutuel et de l'union des deux sexes dans un seul corps est exprimé dans dix beaux çlokas (12, 13, 21, 34, 37-41, 93) ; Parvati est le serpent qui soutient le monde (çloka 9) ; en se repliant comme lui sur elle-même, elle forme de son corps un bracelet, et dort dans sa caverne (çlokas 10) ; la création, la conservation et la destruction du monde, personnifiées dans Brahma, Vichnu et Çiva, sont confondues en elle (çlokas 22, 25) ; à la grande révolution du monde, au-dessus du vaste tombeau chaotique, c'est elle seule qui survivra à l'univers ; quand toute action de vie sera suspendue pendant le sommeil du dieu conservateur, c'est elle seule qui veillera et se réjouira avec son époux (çloka 26), *éternelle* comme lui (çloka 29) ; c'est Parvati qui réunit en elle-même tous les pouvoirs de la nature (çloka 32, 33) ; c'est elle qui est le type du grand mystère de l'univers.

Les çlokas 11, 14, 22, 32[1] se rapportent à un culte particulier appelé *tantrika*, que le poëte semble avoir professé et même commenté dans un écrit qui lui est attribué. La déesse Parvati domine sur six *tchakras* ou « cercles mystiques, » qui, distingués par des noms particuliers, indiquent aux initiés la terre, l'eau, le feu, le vent, l'éther et l'esprit. Ces éléments sont, comme *çaktis*, attribués aux différents dieux, et de plus identifiés avec six parties du corps humain : tel est le penchant naturel de l'homme à se considérer comme

[1] Voyez mes notes sur ces çlokas.

le *microcosme*, « petit monde, » et à s'assimiler au *macrocosme*, « l'univers. » En outre, ces tchakras élémentaires sont traversés par des rayons dont les différents nombres même sont mystiques, et qui sont marqués par des lettres de l'alphabet sanscrit et par des syllabes mystiques. Les détails de cette théorie forment un ensemble fantastique de superstitions particulières, dont je n'ai pu indiquer que quelques-uns des traits principaux [1].

Au fond de ces fantaisies se trouve un dogme cosmogonique qui, dans sa vaste conception, ne peut se présenter que vaguement à des esprits qui s'efforcent en vain de saisir ce qui est au-dessus de leur portée; de là une confusion de noms, d'images et d'expressions. Ce n'est pas assez de trente-trois fois cent millions de dieux [2], la même divinité est encore multipliée sous différents noms et sous différents rapports. Sarasvatî, la déesse de l'éloquence, qui dans notre hymne à Pârvatî est déjà Bâni et Vâg-devî, se présente encore sous les huit formes et les huit noms de *Vaçinyadyas* (çloka 17); Çiva, parmi mille titres, a aussi celui de Rudra; sous ce dernier, il est le destructeur ou le rénovateur du monde; sous le nom de Çiva, il est indépendant de la destruction que Rudra a causée; il devient (çloka 94) l'étoffe subtile d'un voile trompeur formé d'une lumière pure; uni à Pârvatî, il devient le soleil et le dispensateur d'une béatitude ineffable. Exalté par tant d'idées sublimes et dignes de la divinité, le poëte trouve (çloka 57) l'expression d'une véritable dévotion; le pieux mysticisme a inspiré le çloka 96 : oui, la contemplation et la méditation élèvent l'âme au-dessus de toutes les richesses du monde et les font mépriser.

[1] Je les dois à la complaisance de M. Wilson, je le répète, mais non sans exprimer en même temps mon espoir que ce savant voudra bien employer les moyens que, peut-être seul, il possède, pour mettre au jour cette doctrine particulière qui, jusqu'à présent, est peu ou pas du tout connue.

[2] Dans l'Âdi-parva du Mahâbhârat, il n'est fait mention que de trente-trois mille trois cent trente-trois divinités, nombre qui se rapproche de celui des divinités grecques du temps d'Hésiode; ce poëte en comptait trente mille.

C'est ainsi qu'à travers bien des traits empruntés à la matière, même grossière, les notions métaphysiques du poëte se font jour, et déchirent, pour ainsi dire, le voile matériel. Parvati est saluée (çloka 98) comme « l'esprit universel, « difficilement compréhensible, d'une grandeur sans bornes, « la grande *mâyâ*, « illusion, » qui parcourt l'univers, reine « de l'Être suprême; elle maîtrise (çloka 100) les lois de la « morale; sans commencement, elle est la véritable connais- « sance et la seule demeure de ceux qui sont versés dans les « pratiques religieuses; elle est indépendante du destin, et « ne craint point la destruction. »

Tels sont les principaux traits que j'ai cru devoir signaler et rapprocher pour donner une idée générale de l'hymne à Parvati. Comparons-le maintenant aux plus anciens hymnes des Hindus que nous connaissions, nommément à ceux qui sont contenus dans le Rigvéda.

Ces derniers sont adressés au soleil, à l'aurore, au feu sous différents noms, à la lune, au dieu de la pluie, à *Vayu* ou à l'air, à la troupe des *maruts* ou aux vents, au crépuscule, à la nuit; bref, aux éléments et aux phénomènes de la nature, de même qu'à leurs personnifications sous différents noms mythologiques, tels que sont Indra, Mitra, Varuna, Sôma, les deux Açvinis, Rudra, les Vasus, les Adityas; aux noms de Brahma et de Vichnu paraissent se rattacher des notions très-étendues, tant physiques que métaphysiques; Yama y est placé hors du cercle du monde visible. Le Rigvéda nomme aussi les déesses Sarasvati, Ilâ, Mahî, Suramâ. Ces divinités et d'autres sont invoquées comme donnant la nourriture, présidant aux sacrifices, voyant tout, dirigeant tout, victorieuses des ennemis, auxiliaires dans les combats, préservatrices de maux, grandes, puissantes, resplendissantes, et pénétrant tout.

Non-seulement les grands objets de la nature que je viens d'indiquer sont personnifiés et invoqués, mais aussi d'autres moins remarquables, tels que les portes du sanctuaire, le dieu charpentier (*lignarius*), qui préside à l'érection du po-

teau du sacrifice, l'arbre ou le bois au moyen duquel se prépare l'holocauste; ces derniers sont invoqués comme témoins et ministres, afin qu'ils accomplissent les offices à la divinité en l'honneur de laquelle se fait le sacrifice. On ne peut voir sans étonnement, avec quel soin, avec quelle dévotion les anciens se sont occupés des détails propres aux cérémonies du culte; les Vêdas sont remplis d'invocations aux dieux pour qu'ils prennent part aux sacrifices, pour qu'ils mangent les mets, pour qu'ils boivent les breuvages préparés pour eux dans des ustensiles qui tous étaient *sacrés*.

En outre, les hymnes vêdiques abondent en allusions aux légendes mythologiques; les noms de Suras et d'Asuras y semblent partager également la vénération des hommes[1], comme dans le temps où ils étaient unis pour baratter l'Océan afin d'en faire sortir l'amritam, ou le breuvage de l'immortalité. Les hymnes du Rigvêda mentionnent les exploits d'Indra, ses victoires sur les dâityas tels que Bala, Vrita, Karandja, Parnaya, Ramutchi, etc. On y trouve les noms de principaux *richis*, rois et héros auxquels se rattachent les longues généalogies des Hindus. En général, la connaissance partielle que nous avons des Vêdas, tout restreinte qu'elle est encore, nous autorise à dire dès à présent, qu'en ce qui concerne *le fond* des doctrines et des légendes religieuses, il existe un accord plus ou moins parfait entre ces anciens livres sacrés, les Puranas, le Râmâyana, le Mahabharat, et d'autres écrits très-postérieurs, qui ont subi l'influence du temps et de l'esprit de sectes. Le polythéisme est incontestablement dans les Vêdas, et s'il était vrai, comme pensent quelques personnes, que la religion primitive des Indiens eût été le monothéisme, leurs livres sacrés, dans lesquels on l'aurait enseigné, et qui ne nous sont pas parvenus, auraient été plus anciens que les Vêdas. Je dois cependant ajouter que

[1] Dans le Rigvêda, édition de Rosen, l. I, hym. xxiv, v. 14, p. 39. Varuna est appelé असुर प्रचेत राजन्, « Asura, sapiens rex. »

sous le nom de monothéisme, j'entends ici une doctrine plus pure que n'est celle qui adopte une seule cause occulte, inhérente à la nature et se confondant avec l'univers, c'est-à-dire une doctrine plus pure que n'est celle du panthéisme; celui-ci, sans doute, se trouve au fond de presque tous les systèmes religieux des Hindus, et même dans l'hymne à Parvati, comme il résulte de mon analyse de ce poëme[1].

Quant aux dogmes métaphysiques, les Védas sont jusqu'à présent pour nous une mine dont on n'a exploité qu'un très-petit nombre de filons, sans même pénétrer au-dessous de la superficie. Je ne crains pas de trop m'avancer en disant qu'un examen plus complet et plus approfondi nous fera découvrir, au moins en germe, dans ces livres toutes les doctrines dont postérieurement les développements ou modifications ont donné naissance à tant de sectes religieuses. Je ferai remarquer en passant que les Bôdhisattvas, que l'on croit appartenir exclusivement aux buddhistes, se trouvent déjà indiqués dans le Rigvêda[2] sous le nom de *Ribhus*. Au reste, pour apprécier convenablement la doctrine des Védas, il faut avoir recours aux Upanichades, et surtout aux Commentaires dont ils ont été le sujet. Plusieurs sont attribués à Çagkara, et doivent être rapprochés de l'hymne à Parvati, comme je vais le faire.

Ce poëme, comment se distingue-t-il des hymnes védiques?

[1] Si, contre une opinion assez répandue, je dis que le polythéisme est dans les Védas, je veux indiquer par là le sens que le vulgaire devait attacher à certaines idées, à certaines images qu'on y trouve employées. Les Hindus semblent avouer l'origine poétique de leur religion en dérivant le mot *dêva*, « divinité », de la racine *div*, « jouer ». On admet généralement, comme appartenant à plusieurs peuples, un monothéisme *philosophique*, mais bien distinct d'un autre purement *religieux*, qui, avec une juste défiance de la raison humaine, s'appuie sur une révélation divine.

[2] Édition de Rosen, p. 29. Voyez dans les *Adnotationes* de l'éditeur, p. xxvi, les scholies qu'il cite au sujet des Ribhus, et qui lui ont fait dire : « Ribhus olim homines fuisse, deinde vero castimonia divinitatem nactos esse, « dicenti deprehendimur illo brahmanorum loco, etc. Nonnulli volunt Ribhus esse « radios solis. »

je crois, en général, comme tout art plus moderne se distingue de l'art plus ancien. La simplicité est le caractère de celui-ci, le raffinement celui de l'autre[1]. A mesure que la pratique d'un art devient plus facile et plus commune, elle se porte à un luxe d'accessoires et à l'abus de ses moyens, ne fût-ce que par le désir des artistes d'ajouter à ce qui a été dit et fait, et de surpasser leurs prédécesseurs par des inventions nouvelles. Considérons aussi que la simplicité de l'art ancien provient beaucoup de la difficulté d'exécution; un simple bloc représentait une divinité, parce qu'on ne savait pas encore faire une statue; une caverne élargie et peinte tenait lieu de temple, parce qu'on ne bâtissait pas encore; le chant était une mélodie monotone, la prière un petit nombre de vers rudes, parce qu'on ne maîtrisait que difficilement la voix et le langage, et encore n'était-ce pas sans une divinité qu'on pouvait trouver les premières notes mélodieuses pour des oreilles étonnées, et qu'on les éveillait, soit en soufflant dans les roseaux ou dans des os creux de jambes de cerfs, d'ânes et d'éléphants, soit en touchant un nombre de cordes tendues sur un bois sonore; il fallait être vraiment inspiré pour adapter à la marche mesurée d'une cantilène des mots fournis par une langue encore rude et pauvre.

C'est par le développement et l'influence des arts que l'homme s'élève sur l'échelle intellectuelle. L'imagination, qui d'abord n'est mue que par ce qui frappe les sens, se replie sur elle-même, et remanie ses premières impressions; cette création intérieure éveille les facultés supérieures de l'âme, la raison commence son travail qui, d'abord pénible, devient un jeu par un exercice suivi, et produit enfin cette

[1] Il y a deux sortes de simplicités : l'une se trouve près de l'origine, l'autre au sommet de l'art. La première, alliée à la rudesse, provient d'un manque ou d'une imperfection de moyens; la seconde, significative et vigoureuse, est l'effet d'une sage économie dans l'emploi le plus efficace de ses ressources abondantes. En dehors de ces deux sortes de simplicités sont la superfétation et la complication inutile des moyens.

philosophie abstruse que nous trouvons dans plusieurs systèmes physico-théologiques. Se sentant arrêté par les dernières limites que sa propre nature a posées à ses spéculations, l'esprit, sans pouvoir avancer, se fatigue en lui-même, il n'invente plus rien de nouveau, il raffine et subtilise l'ancien, et croit augmenter ses richesses intellectuelles en les divisant et subdivisant, classant et arrangeant de différentes manières. Tels seraient, si je ne me trompe, les traits élémentaires du développement graduel de l'esprit humain, toutefois, abstraction faite des vicissitudes extérieures qui ont influé sur sa marche. Mais comment en déterminer les époques successives? Elle est perdue à jamais l'histoire primitive de l'homme; sa longue enfance fut muette par elle-même, et ne laissa aucun souvenir; il commença bien tard à se rattacher à ses aïeux par des traditions purement orales, et il avait bien des âges derrière lui lorsqu'il composa les premiers Puranas, où il recréa son passé sous la dictée de sa superstition. Je dois m'arrêter devant un sujet d'une si vaste étendue; je dirai seulement ce que je crois incontestable, c'est qu'un écrit quelconque, qu'il s'appelle Purana, Véda, Upanichade, est l'œuvre bien tardive[1] d'un peuple civilisé depuis longtemps.

Les Indiens n'ont jamais été connus qu'à l'état de civilisation. Les hymnes védiques, quoiqu'ils appartiennent à un temps déjà bien éloigné de l'origine de l'art de composer, de chanter et d'écrire des vers, marquent cependant une époque à laquelle la langue sanscrite n'avait pas encore acquis tout le fini et toute la précision des formes qui ont été fixées plus tard par des règles grammaticales. Le style védique, concis, coupé et obscur, est jusqu'à nos jours considéré comme ayant un caractère particulier, et souvent différent du langage com-

[1] Il est récent par rapport au temps antérieur; il est ancien par rapport à nos jours, selon la courte vue que nous prenons habituellement du passé. L'antiquité est relative au terme d'où l'on veut commencer à compter; nous nous voyons souvent dans l'espace vaste et illimité du temps comme dans les déserts de l'air (ἐρήμας δι' αἰθέρος) selon l'expression de Pindare.

non. Peut-on croire que les Vêdas ont été formés d'un jet, pendant la vie d'un seul homme? Les hymnes du Rigvêda sont expressément attribués à différents auteurs, et l'ensemble si étendu de volumes sacrés ne peut que nous révéler le travail religieux de plus d'un âge[1]. C'est en dire assez ici pour expliquer le contraste que présentent ces livres avec l'hymne à Parvati attribué à Çagkara.

Les dogmes contenus dans ce poëme, dépouillés de leur enveloppe poétique, diffèrent-ils essentiellement et particulièrement de ceux des Vêdas ou des Upanichades, tels que nous les connaissons par leurs commentateurs? ou, pour poser plus précisément la question : l'auteur des Sarirakasutrâni, de l'Aïtarkya, de l'Içavasyam, du Vrihadadaranyaka, etc. peut-il avoir aussi composé l'hymne à Parvati?

Indra et Parvati, sujets de ce poëme, sont nommés dans le Rigvêda, où Indra est plus souvent invoqué que d'autres divinités. Tout nous porte à croire que dans la croyance des Indiens il y a eu plusieurs révolutions, par suite desquelles des dieux, tour à tour détrônés, ont fait place à d'autres[2]. Dans les Upanichades, les attributs de l'Être suprême sont assignés distinctement à Brahma, Vichnu, Çiva, Dêvî, Surya et Ganeçâ. Les Puranas reconnaissent toutes ces divinités et décrivent la manière de les vénérer[3]. Il paraît que

[1] Une réflexion se joint à tant d'autres indices de l'antiquité des Vêdas, c'est qu'une langue écrite change d'autant moins que la publicité des écrits est plus restreinte, et que par conséquent cette langue reste, jusqu'à un certain point, une langue morte. La parole qui ne roule pas continuellement dans la bouche du peuple varie peu; l'érudition d'une classe séquestrée de la multitude, n'est pas la nourriture journalière, et ne fait pas la substance intellectuelle du peuple, substance qui s'assimile à un vaste corps, et varie comme lui. Qu'il doit être grand l'intervalle du temps entre le style des Vêdas et celui même de leurs commentaires!

[2] Le culte particulier de Brahma a cessé depuis longtemps; les adorateurs d'Indra, de Kuvera, Yama, Varuna, Surya, Ganeça, Garuda, Sécha, Soma, etc. quoiqu'il en existe encore, sont devenus beaucoup moins nombreux qu'ils n'étaient dans les temps passés.

[3] Dans le *Lingo-purana*, chap. xxxv, Brahma et Vichnu adorent Çiva.

de tout temps on vouait un culte particulier à un dieu, sans cependant croire et déclarer illicite et condamnable celui d'une autre divinité. Sur une montagne, près de Tarapati, où Çaṅkara érigea un lingam de cristal, était un temple dans lequel on enseignait qu'il n'y avait pas de différence entre Çiva et Vichnu[1]. Ce sage, commentateur des Upanichades, s'établit le défenseur des attributs de Çiva, et fonda ou releva la secte de Çâivas, adorateurs de ce dieu. Il n'est pas probable qu'il ait nié l'existence indépendante de Vichnu et des autres divinités, comme le dit Colebrooke (*Asiatic researches*, tom. VII, pag. 279)[2], puisque ce savant lui-même (*ibid.* tom. VIII, pag. 467) cite le Vrihad-dharma (chapitre LXXVIII de la 2ᵉ partie) pour établir que Çaṅkara était une incarnation de Vichnu[3]. Dans l'hymne qui nous occupe, c'est à Parvati ou à *Çivâ*, c'est-à-dire à la *çakti*, « l'énergie », du dieu Çiva, qu'est adressé l'hommage du chantre.

Je ne saurais ni affirmer, ni nier que l'existence de Çakti, ou de l'énergie femelle, associée à chacun des dieux, ce dogme si important de la religion indienne, soit exprimée dans les Vêdas et dans les Upanichades. Elle l'est certainement dans les Puranas[4], dont plusieurs attribuent le rang suprême à Çiva, d'autres à Vichnu. Comme il paraît très-probable que les Puranas, tels que nous les avons aujourd'hui, malgré quelques interpolations ou additions faites à des époques comparativement récentes, constituent cependant, dans leurs parties essentielles, ces mêmes Puranas que les Hindus, dès les temps les plus reculés, considéraient comme sacrés, rien ne nous empêche de croire que le culte des Çaktis est très-ancien.

Je reviens aux *tchakras* ou cercles mystiques auxquels il

[1] Voyez l'ouvrage cité de Kavelly Venkata Sâmi, p. 8.

[2] *On the religious ceremonies of the Hindus.*

[3] A parler rigoureusement, Çiva ne s'est jamais incarné, et n'est communément vénéré que sous le type du lingam.

[4] Je ne citerai que le *Vayu-purana*, où Içvara (Çiva) est représenté moitié mâle et moitié femelle.

est fait allusion dans plusieurs çlokas de l'hymne à Parvatî. Des inventions pareilles appartiennent sans doute à des sectes qui veulent se distinguer l'une de l'autre par des figures, des emblèmes, des formules et des lettres, dont le sens n'est connu que des initiés de leur croyance. Quoique cette espèce de superstition doive être de beaucoup postérieure à celle qui est pour ainsi dire imposée à l'homme par la puissante action des éléments, et par le spectacle saisissant de certains phénomènes de la création, il ne serait cependant pas juste de dire qu'elle ne peut point être placée dans des temps assez reculés des nôtres. Je nommerai plus loin des nations très-anciennes chez lesquelles a dominé ce genre de superstition. Ici je ferai remarquer que, d'après l'histoire du Kachmir[1], la reine Içâna-devî, épouse de Djaloka, fils d'Açoka, a, dans le XVI[e] siècle avant notre ère, consacré à Parvatî des cercles mystiques, *mâtri-tchakrâni*.

Quoi qu'il en soit, il importe de ne pas confondre ensemble le culte des Çaktis et des Tchakras, appelé *tchantrika*, tel qu'il a été professé par Çagkara-Atcharya, et un autre culte qui est aussi désigné par le nom de *tchantrika*, mais qui consiste, soit dans des rites grossiers et indécents pratiqués sur une vierge nue, soit dans un hommage rendu à Devî, sous la forme de Durgâ ou Kâli, par du sang, de la viande et des liqueurs spiritueuses. Ces cultes ont, sans doute, eu des adhérents dans des temps très-récents, et en ont même de nos jours. J'ajouterai cependant que, parce qu'on n'en trouve aucune mention dans les anciens écrits, il ne s'ensuit point que ces cultes n'aient pas été pratiqués au temps même où fut composé chacun de ces anciens ouvrages. Un livre quelconque n'exprime que la croyance ou le système de son auteur, qui ne sait pas tout et ne dit pas tout ce qu'il sait : il se tait à dessein sur les choses les plus connues parce qu'elles le sont, et peut-être parce qu'il ne veut pas contribuer à ce qu'elles le soient davantage. Comme la

[1] *Râdja-taranginî*, édition de Paris, tome I, texte, çloka 122; notes, pag. 356-357.

lumière de la civilisation pénètre graduellement chez les individus, dans les familles, dans les classes, et ne s'étend jamais simultanément et également sur toute la masse d'un peuple, il a dû de tout temps exister une superstition grossière à côté d'une religion plus éclairée [1]. L'erreur et la vérité, la barbarie et la civilisation, comme, en général, le mal et le bien, se sont toujours disputé l'empire du monde : c'est l'histoire universelle et l'histoire de tous les temps.

J'ai déjà dit que Çaṅkara commenta ceux des Upanichades qui étaient favorables à la doctrine appelée védantique; c'est lui qui fonda une nouvelle école de cette philosophie. Selon celle-ci, il développa les attributs de Brahma ou de l'Être suprême, dont l'existence est une croyance universelle, parce qu'il est l'*atma*, l'âme que tous possèdent, et parce que tous en ont la conscience. Tous le connaissent en eux-mêmes, mais ne peuvent pas s'accorder sur ses qualités. Selon l'école védantique, c'est le Seigneur suprême qui pénètre tout, qui n'a ni son égal, ni son supérieur, dont la volonté suprême est obéie par le monde, parce qu'il est l'âme intérieure de toutes les créatures, toujours un, toujours le même, invariable comme intelligence pure, mais multiforme par la division impure qui s'opère au moyen du nom et de la forme [2]. Lui, Brahma, réunit les trois qualités, qui sont *sat-tchid-ânandâ*, « l'être, la pensée et la béatitude; » invariable dans cette trinité, il est variable par la dualité *rûpa-nâmani*, « forme et nom. » C'est ainsi que dans un sens il est l'existence réelle, dans l'autre sens, la non-existence illusoire; il est *sad-asat*, « celui qui est et qui n'est pas, » comme disent les védantistes. Ces idées, purement métaphysiques et obscures par

[1] Dans l'Inde actuelle, on trouve encore, même dans un espace assez restreint de pays, tous les degrés de civilisation, du plus bas jusqu'au plus haut, que ces peuples ont atteints dans la religion, dans les lois, dans les mœurs et dans les coutumes. On voit des anthropophages non loin des sectateurs des Védas qui, doux et savants, ne se nourrissent que de végétaux et craignent d'écraser une fourmi.

[2] Voyez ma note sur le sloka 35 de l'hymne à Parvati.

elles-mêmes, devaient se rattacher à quelque chose de plus manifeste, c'est-à-dire au monde : Brahma devenait l'être par lequel les créatures naissent, par lequel celles qui sont nées vivent, et dans lequel toutes rentrent et sont absorbées : en un mot, Brahma est le créateur, le conservateur et le destructeur du monde. Cette conception trop vaste et trop générale devait se particulariser dans les phénomènes frappants de la nature : « Celui qui est dans le soleil, mais qui en est « distinct, celui que le soleil ne connaît pas, dont le corps est « le soleil, celui qui contraint le soleil intérieurement, c'est « l'*atma*, c'est le modérateur intérieur et immortel. Par crainte « de lui, le feu brûle ; par crainte de lui, le soleil brûle, par « crainte de lui, Indra court, le vent *court*, et le dieu de la « mort *court* le cinquième[1]. »

Voilà quelques-unes des idées principales pour l'expressions desquelles les Hindus ont formé un langage particulier, et que Çağkara développa dans ses commentaires. Quoique Para Brahma, comme dieu suprême, soit le grand thème de ses méditations, on ne doit pas trouver, d'après ce que j'ai déjà dit, une contradiction à ce sujet dans les traditions unanimes qui nous représentent ce sage comme le chef des adorateurs de Çiva. Nous concevons facilement que Çağkara, ayant voué une vénération particulière à ce dieu, ait pu la porter aussi sur Parvati, la *çakti* de Çiva ou l'énergie femelle qui, d'après un dogme plus ou moins ancien, était associée à chacun des dieux. Cette supposition acquiert une presque certitude si nous ajoutons quelque foi à la tradition qui nous apprend que ce philosophe avait érigé un temple à *Kâmakchi*, « la déesse aux yeux de l'amour, » qui est bien revêtue de ce caractère dans l'hymne qui nous occupe. De plus, il est dit expressément que Çağkara chanta la déesse. Dans l'exaltation de sa dévotion, le poète devait attribuer à l'épouse de Çiva, ou plutôt à ce couple divin qui se partage le même corps en parties égales, il devait, dis-je, lui attribuer toutes les qualités de Brahma, ou le substituer à celui-ci, dieu su-

[1] Voyez le *Sancara* de M. Windischmann, ouvrage cité, p. 93 et 133, etc.

prême des védantistes. En effet, ce n'est qu'avec peine que l'esprit de l'homme reste assujetti à l'idée abstruse, obscure et indéfinie du panthéisme; il aime à revenir à des conceptions plus conformes à sa nature, c'est-à-dire à l'anthropomorphisme, ou à cette mythologie poétique par laquelle, sous mille formes diverses, il se reproduit lui-même, et déifie ce qu'il est accoutumé à aimer ou à craindre.

Ceci une fois admis, on n'aura pas de peine à reconnaître, sous des formes plus ou moins poétiques, dans l'hymne à Parvati, toutes les idées que, selon mes remarques précédentes, les Upanichades et l'école de Védanta, rattachaient à Brahma. En effet, le poëte panégyrique, pour que sa déesse surpasse toutes les autres divinités, réunit en elle tous leurs attributs et tout leur pouvoir: quoiqu'il la croie une et invariable par les trois qualités, «être, pensée et béatitude,» il lui fait subir, pour ainsi dire, la variété «de formes et de «noms,» sous laquelle elle est «la grande *Mâyâ*, l'illusion «qui parcourt l'univers» (çl. 98). Mais elle survit à toutes les formes périssables, même à celles sous lesquelles paraissent Brahma, Hari et Rudra; elle est «éternelle avec «son époux, adorée par les êtres infiniment subtils, rayons «de lumière sortis de son corps;» elle est l'*âtma*, l'âme qui est dans tous les êtres vivants: «Ce que tu es,» lui dit le poëte (çloka 96), «je le suis»: tout cela conformément au védantisme.

Il en est de même quant à la dévotion que l'on doit apporter dans le culte de la divinité suprême et quant au moyen qu'il faut employer pour parvenir à la *véritable connaissance*, ainsi qu'à l'égard de l'effet que le dévouement religieux produit sur l'âme du débonnaire. Le *yoga*, le *tapas*, ou «la contemplation intérieure, la ferveur de dévotion,» se trouvent dans les Védas avec toutes leurs exagérations. Les védantistes veulent détourner l'âme des choses terrestres, et la diriger vers l'Être suprême: pour parvenir à la connaissance de celui-ci, ils recommandent un moyen plus efficace que le sacrifice, et même que les œuvres les plus saintes:

c'est celui de la foi et de la révélation ; ils ne veulent, pour démonstration (*pramânam*) et pour guide (*guru*), que l'autorité des Vêdas et leur juste interprétation. Le résultat, le fruit de la connaissance de l'Être suprême, quel est-il enfin? C'est l'abnégation complète de la personnalité [1], c'est une situation morale dans laquelle l'homme ne grandit plus par une bonne œuvre et ne se rapetisse plus par une mauvaise; c'est le plus élevé des mondes [2], celui de Brahma même; c'est là où l'intelligence pure se connaît et se comprend elle-même, où enfin l'âme s'unit avec le mystère secret de la divinité et ne peut plus en être séparée; c'est alors, dit le Vêda [3], « que se tranche le nœud du cœur, que se dissolvent « tous les doutes, et que disparaissent toutes les œuvres à « l'aspect de Brahma, du dieu suprême. »

On n'a qu'à substituer au nom de Brahma celui de Parvati, pour retrouver toutes ces notions dans l'hymne adressé à cette déesse. C'est elle qui (je répète le çloka déjà cité) « maîtrise les lois de la morale : c'est elle qui est la véritable « connaissance et la seule demeure de ceux qui connaissent « les exercices religieux (çloka 100). » Peu importe que le poète, selon la phraséologie du panégyriste indien, parle de deux pieds divins : « Ces pieds, dit-il (çl. 84) à la déesse, « ces pieds que les auteurs immortels des Vêdas tiennent sur « le sommet de leurs têtes, pose-les aussi sur ma tête : » n'est-ce pas dire, remplis-moi de l'esprit des livres sacrés?

[1] Les Hindus appellent cette abnégation *Karma-kchaya* « destruction des œuvres, » c'est-à-dire abandon de tout motif personnel, ou de tout intérêt. C'est bien là la base de la véritable moralité ; mais les Hindus l'étendent beaucoup trop loin, et poussent ce principe jusqu'à une apathie complète.

[2] Selon les Indiens, le monde est ce qui apparaît hors de l'homme; cette apparence idéale dépend entièrement de lui; il peut, selon sa propre idée, entrer dans différents mondes, c'est-à-dire dans différentes idées sur la nature des choses extérieures. Le monde est le lien intellectuel de l'esprit humain, c'est le *padam* des vêdantistes. Plus est élevée la connaissance qu'il acquiert, d'autant plus haut est placé son monde; le plus élevé des mondes est Brahma lui-même.

[3] *Vedanta-sara*, édit. de Calcutta, p. 27.

Son adorateur « prend pour de l'herbe les richesses réunies « du dieu à trois yeux, Çiva; le feu de la grande destruc- « tion du monde ne lui paraîtra qu'une splendide lustration « (çloka 96); et lorsqu'il succombe à la vicissitude, le lien « de l'existence étant dissous, il se réjouit de la béatitude « appelée le Brahma suprême (çloka 99). »

Ce que je viens de dire suffira pour établir, quant aux doctrines religieuses, la conformité qui existe entre les commentaires des Upanichades et l'hymne à Parvati, compositions que l'on attribue à Çaǧkara Atcharya. Il reste à montrer si, sous le rapport du style, une même conformité se découvre ou non entre ces ouvrages.

Remarquons d'abord que nécessairement le style d'un poëme à chanter, et celui de traités philosophiques à méditer, tels que sont des commentaires sur les Upanichades, doivent présenter entre eux une grande différence. Dans les Upanichades, on reconnaît la simplicité de l'ancien temps; l'usage de mots composés y est moins fréquent qu'il ne l'est dans les ouvrages plus récents; on n'y trouve point d'abondance de termes, mais plutôt une espèce de nudité et une certaine sécheresse, accompagnées néanmoins de la répétition souvent inutile de mêmes pensées. Si parfois le discours s'élève jusqu'au sublime, c'est lorsque l'auteur s'efforce de nous faire comprendre la nature de la divinité. C'est alors que son imagination s'agrandit par un développement spontané qui révèle et exerce sa liberté et son énergie intérieures; si même sa faculté imaginative ne peut s'élever jusqu'à la hauteur de l'objet de sa contemplation, la raison l'en console par l'approbation de ses nobles efforts, et, dans un sentiment mixte de fierté et d'humilité, son âme éprouve une satisfaction qui ne peut avoir sa source que dans le sublime religieux. Ces principaux caractères se retrouvent dans le style du commentateur des Upanichades, mais seulement plus ou moins affaiblis.

Mais le style de l'hymne à Parvati offre de notables différences. Ce poëme, qui ne consiste qu'en cent deux çlokas,

n'a au reste peut-être pas assez d'étendue pour fournir matière à une comparaison suivie avec les commentaires si nombreux attribués à Çaǧkara, comparaison que j'avoue n'avoir pas tenté de faire avec tout le soin qu'elle exigerait. Il me convient d'ailleurs d'être circonspect quand je me trouve appelé à porter un jugement sur les productions d'une littérature étrangère, dans laquelle je suis loin d'avoir acquis, par une lecture suffisamment étendue, ce discernement presque instinctif qu'il faut avoir pour classer selon son âge chaque monument. J'ai déjà eu l'occasion d'exprimer mon opinion sur le mérite poétique de cet hymne dans l'analyse que j'en ai donnée. J'y ai fait remarquer une accumulation fastidieuse d'ornements qui ne sont, à la vérité, que les lieux communs de la poésie indienne, quelques images forcées et peu convenables, et surtout des détails descriptifs de la beauté d'une femme qui répugnent à un goût épuré. Je crois que tout, dans cette composition, est parfaitement indien; je n'y découvre rien qui soit dérivé des mœurs et des idées particulières des peuples qui, depuis huit cents ans, ont conquis et dominent l'Inde. Quoique, par son caractère général, ce petit poëme s'éloigne considérablement des écrits qui sont décidément reconnus pour anciens, je veux dire pour avoir été composés avant notre ère, j'oserais avancer cependant qu'il ressemble en plusieurs points à d'autres dont la composition est placée dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, et qu'il s'y trouve peu de traits, remarquables en bien ou en mal, dont on ne puisse montrer l'analogie avec certains passages des ouvrages du meilleur âge de la littérature indienne. Au reste, les Indiens sont depuis bien des siècles ce que nous les voyons aujourd'hui, et écrivent de même.

Si je ne me trompe, l'hymne à Parvati n'est pas indigne de la réputation dont Çaǧkara Atcharya jouit dans l'Inde comme écrivain éloquent. Selon sa légende[1], lors qu'il était à Valabhipore, endroit probablement situé dans le Kachmir,

[1] Voyez l'ouvrage cité de Kavelly Venkata Sâmi, pag. 5.

il pria *Sarasvati*, la déesse de l'éloquence, de venir résider dans son pays natal. La déesse consentit à le suivre et déclara qu'elle se fixerait à l'endroit où elle se manifesterait à ses yeux. Ce fut dans le Karnate, sur les bords de la rivière Tunga Bhadra, près d'un hermitage appelé Sringi; et c'est là que, selon l'ordre divin, Çağkara lui érigea un temple. Dans l'hymne dont il s'agit ici, l'auteur se désigne (çloka 56) comme un enfant de Dravida qui, ayant goûté le lait du sein de Parvati, prit rang, pour ses beaux poëmes, parmi les anciens bardes.

Il n'est que trop vrai que la grande réputation même qu'avait Çağkara Atcharya, soit comme chef d'une école philosophique soit comme écrivain et poëte, a pu être un puissant motif de faire passer sous son nom plusieurs ouvrages qui n'étaient pas de lui, et dans lesquels on n'avait pas même besoin d'imiter laborieusement son style: tant est uniforme la manière des auteurs indiens, qui, accoutumés à se servir de certaines formes de langage, ont, pour ainsi dire, renoncé à la liberté d'invention. C'est donc une tentative assez infructueuse que de chercher à déterminer par le genre de son style l'âge où vécut un auteur indien.

Çağkara [1] est de plus réputé le fondateur de la secte des *Dandis* et de *Dasnami Gosains*, mendiants religieux, qui portent un bâton. La date de l'origine de cette secte serait aussi celle de l'existence de leur premier chef; mais il ne faut pas oublier que les sectes inscrivent très-facilement dans leurs annales le nom d'un personnage célèbre qui ne leur a jamais appartenu. A cette réflexion j'ajouterai finalement que, si l'hymne à Parvati n'est pas l'ouvrage de Çağkara Atcharya, on doit au moins supposer que, pour avoir pu lui être attribué, il ne contient rien de contraire à la doctrine qui est répandue sous le nom de ce maître illustre.

Après m'être occupé des hymnes indiens appartenant à des âges différents, je crois devoir dire quelques mots sur les

[1] *Asiatic Researches*, t. XVI. — *A Sketch of the religious sects of the Hindus*, by H. H. Wilson, Esq., p. 14.

compositions du même genre qui eurent cours parmi les anciens peuples de l'Occident.

Parmi celles-ci nous trouvons les hymnes en langues zend et pehlevi des anciens Perses qui professaient la religion de Zoroastre. Ces hymnes expriment des louanges, des actions de grâce, des élévations de l'âme, adressées aux principaux génies célestes qui président aux astres, aux divisions du temps et aux éléments, à Mithra, au soleil, à la lune, à l'Ardouissour (le génie de l'eau), à Bahram (le génie du feu), en un mot aux mêmes divinités auxquelles sont consacrés les hymnes védiques. Les uns et les autres se ressemblent, non-seulement par le fond, mais même par des expressions identiques[1], si souvent répétées, qu'on ne peut considérer ces productions que comme parties séparées d'une liturgie générale qui jadis avait dû être commune aux Perses et aux Indiens, disons mieux aux Ariens, nom sous lequel on comprend les anciens peuples qui habitaient à l'est et à l'ouest de l'Indus.

Les hymnes grecs de Musée, Linus, Pamphus, Thamyris, Amphion, Olene, Melanopus et ceux de Sido, femme poëte, ne sont pas parvenus jusqu'à nous, non plus que les hymnes de Carmenta, femme inspirée, qui inventa la musique parmi les Latins, soixante ans avant la prise de Troie, douze cent soixante-neuf ans avant notre ère[2]. Les hymnes des Saliens, que d'ailleurs on n'entendait plus du temps d'Horace, sont perdus pour nous. Les plus anciens hymnes grecs qui nous ont été conservés, et que nous puissions comparer à ceux du Rigvéda, sont les hymnes orphiques, et quelques-uns des hymnes homériques, notamment ceux qui ont peu d'étendue. On s'accorde généralement à placer Homère huit cents ans avant J. C. mais telle est l'incertitude sur l'âge où vécut

[1] Je me bornerai à citer le Néaesh Atesh (*Zend-Avesta*, t. I, 2ᵉ P. p. 135, 136), et l'Hymne du Rigvéda à Agni (p. 19, édit. Rosen).

[2] C'est en plaçant, d'après les marbres de Paros, la prise de Troie à 1209 ans avant J. C. Voyez les *Mémoires pour servir à l'histoire ancienne*, par M. le marquis de Fortia d'Urban, t. I, p. 196.

Orphée[1], qu'on ne saurait dire si c'est dans le XIII[e] ou dans le III[e] siècle avant notre ère que ce poëte existait. Les Védas, d'après un calcul bien circonspect de Colebrooke, remontent au moins à quatorze cents ans avant J. C.

Les hymnes orphiques, selon un savant renommé[2], qui les a traduits en latin, doivent être appelés τελεταί, et en latin *indigitamenta*, du mot *indicitare* ou *vocare*. C'est ainsi que les anciens Latins appelaient les poëmes qui contenaient les différents noms des divinités. C'est bien par là qu'ils ressemblent aux स्तोमाः, स्तुतयः, *stomâs*, *stutayas*, poëmes panégyriques des Védas. Mais les *hymnes* répondaient au mot latin *assamenta*, et désignaient des poëmes qui étaient chantés en l'honneur d'une divinité particulière, et dans lesquels se célébraient ses miracles et son pouvoir. C'est ainsi que les Latins avaient des vers Junoniens, Minerviens, Martiens, Jannariens, etc. Je ne connais aucun hymne qui puisse être plus justement comparé à l'hymne sanskrit à Pârvatî, que les six hymnes que nous a légués Callimaque.

En effet, que contient, par exemple, son hymne à Diane? Le poëte loue le dévouement de la déesse à la chasteté et au travail, l'amour paternel de Jupiter pour elle, sa conduite chez les Cyclopes dans l'île de Liparos, et ses exploits chez Pan, en Arcadie, et dans les chasses. De plus, il célèbre sa majesté divine, qu'il reconnaît dans les punitions dont elle poursuit les coupables; il célèbre aussi sa dignité et son excellence; il nomme les principaux lieux où elle est vénérée, et les nymphes dans la compagnie desquelles elle se plaisait; enfin il mentionne les dons qui ont été faits, et les temples

[1] Voyez, sur ce sujet, les *Orphica*, éd. de Hermann, Leipzig, 1805, p. XXII, XXIII, XLV, 677, 681. Selon Aristote et d'autres auteurs, Orphée n'a jamais existé, ni Linus, qui était le frère d'Orphée, fils d'Hermès, ou d'Apollon, et de la nymphe Uranie, et qui rendit Thèbes célèbre; on ne veut pas non plus admettre l'existence de Musée, qui fit la gloire d'Athènes. Quoi qu'il en soit, nous pouvons croire qu'il y a eu de très-anciens poëtes qui portaient ces noms.

[2] Jos. Just. Scaliger, *ibid.* p. 599, 600.

qui avaient été construits pour rendre hommage à la déesse. Des traits semblables se trouvent dans l'Ananda-lahari : il est vrai qu'une différence assez tranchée se manifeste dans la manière et dans l'esprit de deux poëtes, sans cependant cacher entièrement la conformité originaire des idées et des images mythologiques.

J'ai déjà, dans les notes que j'ai placées au bas de la page de ma traduction française du poëme sanskrit, indiqué plusieurs points de comparaison qui se présentent entre la mythologie des Indiens et des Grecs. C'est par des parallèles tirés de la dernière, qui restera à jamais celle de toutes les imaginations poétiques, que nous pouvons nous expliquer et nous rendre familière la mythologie orientale, encore neuve pour nous dans l'enveloppe étrangère qui la couvre. On me permettra donc d'ajouter ici quelques développements qui auraient pris trop de place dans mes notes sur l'hymne indien.

Je commencerai par signaler la conformité de la manière dont l'Orient et l'Occident concevaient réciproquement la création et la composition du monde. Les Indiens[1] adoptent cinq éléments et quatre *êtres élémentaires* dont le quatrième est Dieu. Celui-ci a quatre parties et seize membres[2]. Pythagore, et après lui l'école de Platon, tentèrent[3] d'expliquer le système du monde au moyen des cinq formes des corps solides et de quatre corps parfaits, dont le quatrième, le nombre quaternaire, était Dieu[4]. Nous savons quels efforts fit Platon pour

[1] Voyez le sloka 11 de l'hymne, et ma note sur ce sloka.

[2] Voyez *Sankara*, ouvrage cité de *Fr.* Windischmann, p. 156.

[3] *Plut. de plac. Philos.* liv. II.

[4] Voyez le sloka 98 de l'hymne, où Parvati est appelée *Turiyakâ*, qui signifie quaternaire. Ce nombre rappelle le quaternaire, τετρακτύς, des Pythagoriciens, et le passage suivant des vers d'or, attribués à Pythagore :

Οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτὺν
Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν.

Joh. Selden (*De Dis Syris syntagmata*, p. 209, 210) le traduit ainsi : « Non « per illum (universi creatorem) seu quaternarium numerum, qui animæ « nostræ fontem dedit, in quo perennis naturæ sive æternitatis fundamenta « sunt, sive radices. » Selon le même auteur ῥιζώματα sont peut-être Jupiter,

résoudre le problème de la création par des nombres. Au reste, l'univers est considéré partout comme un ensemble, conduit et orné par une intelligence supérieure; Prakriti, Φύσις, Nature; ces mots expriment la même chose: « tout ce « qui existe fait partie de la nature; rien n'existe que la na- « ture: » telle est l'idée exprimée dans les hymnes orphiques[1]. Apollonius selon Philostrate[2], entendit, de la bouche de Jarchas (*Yârkas*), philosophe indien, ce qui, sans doute, n'était pas inconnu dans l'Occident, que tous les éléments avaient de tout temps existé simultanément, et que le monde était un animal à la fois mâle et femelle, qui exerçait les fonctions de père et de mère en produisant avec d'autant plus d'ardeur tout ce qui vit, qu'il réunissait les deux sexes en lui-même. Nous reconnaissons cette idée personifiée dans l'*Ardha-nârîçvara*, « moitié homme et moitié femme, » c'est-à-dire Çiva et Parvati, les deux divinités auxquelles est consacré notre hymne indien.

Plusieurs anciens peuples envisageaient dans le double sexe des divinités le principe actif et passif de la nature. C'est dans ce sens que Platon[3] imagina sa figure nuptiale. Dans son système des nombres cosmiques[4], le nombre pair était féminin, le nombre impair masculin, et de l'union de

Junon, Pluton et Nestis, ou l'éther, l'air, la terre et l'eau, que le Pythagoricien Empédocle appelait τέσσαρα πάντων ῥιζώματα, ou les quatre éléments. Quelques-uns des Hindus n'adoptent aussi que quatre éléments. J'observerai, de plus, que *Nestis* semble répondre à *Nechtas*, une des divinités invoquées dans le *Rigvéda* (édit. de Rosen, p. 23). Dans ce livre sacré Nechtri ne paraît toutefois que comme un dieu qui assiste au sacrifice.

[1] Φύσεως Θυμίαμα, v. 9, 10.

[2] *Vita Apollonii*, lib. III, c. 34.

[3] Voyez Plut. *De Iside et Osiride*. La figure nuptiale était un triangle rectangle dont la base, l'un des côtés perpendiculaires, était divisée en quatre parties, l'autre côté perpendiculaire en trois parties, et l'hypothénuse en cinq, de manière que 25, le carré de cette dernière, était égal à la somme des carrés des deux côtés perpendiculaires (16+9=25). Mais la base représentait la femme, l'autre côté perpendiculaire le mâle, et l'hypothénuse leur progéniture.

[4] Macrob. *In somnium Scipionis*, *Expositio*, l. II, p. 101.

ces deux nombres provenait l'univers. Les Égyptiens avaient des divinités qui réunissaient les deux sexes[1]; ils avaient un Hephastos homme-femme, et une Athénée femme-homme. On sait combien de fois chez les Grecs et les Latins les mêmes divinités étaient tantôt mâles et tantôt femelles. En effet, selon Arnobe[2], on les interpellait par ces mots : « Sive tu deus es, sive tu dea. » Nous trouvons tour à tour hommes et femmes Jupiter[3], Minerve[4], la Lune[5] et l'Amour[6]; on voyait autrefois à Rome une statue barbue de Vénus, qui peut-être était représentée avec cette même particularité dans les statues appelées *Hermathenæ*. Tacite ne savait pas pourquoi cette déesse était figurée sous la forme d'un pierre conique; nous y reconnaissons facilement le symbole indien de la génération.

L'attribution du double sexe aux dieux, résultant de l'observation des phénomènes de la nature, a été générale chez tous les peuples de l'antiquité, mais diversement modifiée ou épurée selon le progrès de la philosophie. Les Perses qui suivaient la doctrine de Zoroastre avaient bien des *Izeds*, mâles et femelles, mais ils n'admettaient pas une union sexuelle entre leurs divinités. Aux Hindus appartient en propre la manière abstraite de représenter sous la forme femelle de Çakti, comme distincte de chaque dieu, l'énergie qui lui est inhérente, c'est-à-dire, non-seulement la puissance génératrice, mais toute faculté et toute vertu qui peut être attribuée à un être divin[7]. Les Çaktis ne sont donc, à pro-

[1] Le double sexe était représenté dans les hiéroglyphes par un scarabée et un vautour; pour indiquer l'homme-femme, les Égyptiens mettaient le scarabée devant le vautour, et pour désigner la femme-homme, le vautour devant le scarabée.

[2] Arnob. *Adversus gentes*, l. III.

[3] Orph. *Fragm.* Ζεὺς ἄρσην γένετο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη, éd. Herm., p. 457.

[4] Orph. ὕμν. Ἀθηνᾶς, v. 10.

[5] Orph. Σελήνης θυμίαμα, v. 4.

[6] Argon. v. 14.

[7] Dans le Dévimahatmyam, qui fait partie du Markandéya-purana, il est

prement parler, ni épouses ni filles d'autres dieux. Parmi les déesses des Grecs Pallas seule pourrait être appelée une Çakti dans le sens indien, en tant qu'elle sortit toute formée du cerveau de Jupiter.

Je crois aussi pouvoir compter parmi les conceptions originaires de l'Inde, la *trimurti*, ou trinité, qui se compose de *Brahma*, créateur, *Vichnu*, conservateur, et *Çiva*, destructeur ou rénovateur du monde, et se comprend dans trois lettres formant la syllabe *Aum*[1]. Plusieurs peuples se sont complu dans le nombre *trois*, pour énoncer l'idée de la première cause du monde. Les Égyptiens avaient *Phtha*, l'intelligence suprême et l'architecte du monde; *Knuph*, la bonté conservatrice, et *Neith*, la sagesse directrice de tout. Les orphiques et les pythagoriciens donnaient à *Phanes*, *Uranos* et *Chronos* les mêmes attributs. Platon enseignait le *Demiurgos*, ou architecte suprême, le *Logos*, ou la sagesse suprême, et l'*âme de l'univers*. On conviendra facilement que ces trinités se présentent comme plus métaphysiques et moins simples que celle des Indiens, qui placent, pour ainsi dire, devant nos yeux toute l'histoire de la nature : tout naît, vit et périt pour renaître sous une autre forme; la *trimurti* indienne paraît une manifestation de la nature même, une révélation primitive, reçue dans sa simplicité et conservée dans sa pureté par les peuples de l'antique Brahmavartta.

Les *pralayas* des Indiens[2], c'est-à-dire les grandes révolutions ou rénovations périodiques du monde, se retrouvent dans les systèmes de plusieurs philosophes occidentaux; les stoïques et l'école d'Alexandrie y croyaient.

La mythologie de tous les peuples qui rendent un culte à

dit (ch. VIII, çl. 13) : «La Çakti de chaque dieu, exactement comme lui, «avec la même forme, le même ornement et le même véhicule, arriva pour «combattre les Asuras.»

Les Çaktis sont aussi appelées *Matris*, «mères»; on en compte huit sous des noms particuliers. *As. Res.*, tom. VIII, pag. 83.

[1] On la désigne par le mot *akchara*, qui signifie «lettre et impérissable.»

[2] Voyez çloka 16 de l'Ananda-lahari.

la nature personnifiée doit nécessairement offrir plusieurs traits de ressemblance dans la manière de symboliser, de typifier, de contempler et de raisonner les dieux. Les Grecs, nommément les Athéniens, reconnaissaient si bien une religion générale, qu'ils élevèrent un autel « à tous les dieux de « l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique, et à tous les dieux in- « connus et étrangers[1]. » Les Latins aussi consacrèrent des autels « à tous les dieux et à toutes les déesses, à Hercule « l'invincible et aux autres dieux. »

Dans Çiva on reconnaîtra facilement Uranos ou Cœlus, Zeus ou Jupiter (*dju-pita*, père du ciel), dans lesquels est personnifié l'éther ou le feu. Uranos est caractérisé, dans les hymnes orphiques[2], comme « le créateur de tout, comme par- « tie du monde, toujours mobile, premier-né, commencement « et fin de tout ; » sur le théâtre Zeus fut invoqué[3], soit comme la nécessité de la nature, soit l'intelligence des mortels. Nous savons que les mêmes attributs appartiennent à Çiva, qui a mille noms, dont l'un, शङ्कुः Çaṅkus, se retrouve[4] parmi les noms des dieux adorés par les anciens Romains.

Parvati fournit des ressemblances avec plusieurs déesses du Panthéon occidental. Elle est la Nécessité, Némésis ou Adrastée ; elle est Deméter ou Cérès, la mère nourricière de tout. On n'hésitera pas à l'identifier avec Téthis ou Titanis. Parvati a le caractère que Proclus[5] et Jamblichus attribuent à celle-là, lorsqu'ils disent que : « Elle est la nature humide, la « nature très-changeante, l'arrangement convenable de l'uni- « vers, la disposition par laquelle tout s'effectue, ou la cons- « titution qui se fait promptement sentir dans l'action, etc. etc. « enfin le moteur de tout. »

[1] Joh. Seldeni, *De dis syris syntagmata*, p. 64.

[2] Οὐρανοῦ θυμίαμα, v. 1, 2.

[3] Eurip. Troad., v. 831. Ζεύς, εἴτ' Ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν.

[4] Ἐν ἱερῷ Διὸς Πιστίου ὃν Ῥωμαῖοι Σάγκον καλοῦσι. Dionys. Halic. *Ant. Rom.* l. IV, p. 246.

[5] Procl. lib. V. *In Timæum.*

Parvati est *Artémis* ou *Diane*. L'une et l'autre portent une multitude de noms : c'est bien cette multitude de noms (πολυωνυμίην)[1] qu'Artémis demanda à Zeus, son père, comme une grâce. Elle lui dit de plus[2] : Δὸς δέ μοι οὔρεα πάντα, « donne-moi toutes les montagnes ; » or, le nom de Parvati même signifie « montagne. » Celle-ci est de même l'*Anaïtis* des Perses[3]. Toutes ces déesses portent un croissant sur la tête ; toutes se confondent avec la lune[4], et, par conséquent, s'identifient avec *Hécate*[5], avec *Ilythya* ou *Lucine*[6], qui est aussi appelée *Lysizone*. En effet, dans l'Ananda-lahari[7], Parvati « a ouvert le chemin à toutes les générations. »

La déesse indienne réunit les traits d'*Aphrodite* ou *Vénus*, de *Mylitta*, de *Salambo* ou *Salambas*[8], d'*Alitta* et de *Mithrâ* :

[1] Καλλίμ. ὕμν. εἰς Ἄρτεμιν, v. 7.

[2] *Ibid.* v. 18.

[3] Joh. Seldeni, *loco cit.*, p. 345.

[4] Macrob. (*Sat.* l. VII, *in fine*) en rapportant le nom d'Artémis à la lune, le déduit de ce qu'elle fend l'air, παρὰ τὸ τὸν ἀέρα τέμνειν, c'est-à-dire qu'elle divise de ses rayons l'air comme si elle était ἀεροτόμος.

[5] Καλλίμ. *loc. cit.* Voyez les notes d'Hermann sur cet hymne, p. 132.

[6] *Encom.* Ptol.

[7] Çloka 9. On attribuait à la lune une grande influence sur les phénomènes de la génération ; par cette raison, cette planète personnifiée doit se rapporter à Parvati. Cette déesse est communément montée sur un lion ; mais Çiva, son époux, est porté par un taureau. Cet animal est la monture de Vénus et de Mithrâ. (Voyez *Mémoire sur deux bas-reliefs mythriaques, etc.*, par M. Félix Lajard, membre de l'Institut). Apis portait sur un de ses flancs le croissant de la lune. De plus, dans la théologie des Perses, la lune conservait la semence vivifiante du taureau primitif, et avançait la croissance des créatures.

[8] J. Selden, dans l'ouvrage cité (p. 285), dit : « Salambo Babyloniis Venus dicta, si Hesychio fides. — Hanc procul dubio cogitabat autor Etymologici magni in Σαλάμβας, ubi inquit : Salambas Dæmon seu Dea est ita dicta quod semper in solo circum vehatur et versetur, atque eo quod circumeundo Adonim plangat : nam et σαλάζειν est plangere uti ex Anacreonte adnotat ille. » Salambas se déduit facilement du sanskrit comme un mot composé de सल, *sala*, « eau, » σάλος, *salum* ; ou par le changement très-commun de *l* en *r*, सर, सार, *sara*, *sâra*, « sel, eau, Océan, richesse, et अम्बा, *ambâ*, « mère. » Le mot composé *salâmba* ou *sarâmba* répondrait à « mère de l'eau, de l'Océan, de la fécondité. »

c'est par ces noms que la même déesse fut désignée chez les Grecs, les Latins, les Assyriens, les Babyloniens, les Arabes et les Perses.

Il n'aura pas échappé au lecteur que Çiva et Parvati réunis deviennent égaux au soleil (çl. 94), et que (çl. 96) « des êtres « infiniment subtils, rayons du soleil, s'échappent du corps « de la déesse. » On sait que, dans l'Orient comme dans l'Occident, la grande foule des divinités se réduit au seul soleil; mais il appartient, je crois, en particulier aux Indiens d'avoir imaginé un rapport entre le soleil entouré de l'éther, les éléments et les cinq souffles ou esprits du corps humain[1], dont le *prana* ou « l'esprit vital », est le premier. Celui-ci, appelé aussi l'*atma* du corps, parcourt le chemin intérieur, le soleil, ou l'*atma* du monde, traverse le chemin extérieur, l'un et l'autre en vingt-quatre heures, mais le soleil une fois

[1] Selon le *Védanta-sara*, ou Essence de la philosophie védique, p. 9, édit. de Calcutta, il y a cinq souffles (vâyavah). Le premier, *prâna*, s'élève vers le haut, et a son siége dans le nez; le second, *apâna*, se dirige vers le bas, et agit dans les régions inférieures du corps; le troisième, *vyâna*, se répand et séjourne dans tous les membres du corps; le quatrième, *udâna*, réside dans la gorge, et tend vers le haut; le cinquième, *samâna*, passe par le milieu du corps, et agit dans l'assimilation de ce qui se boit et mange. Cette assimilation est l'action de la digestion par laquelle se forment le chyle, le sang, le sperme et les excréments. Je passe d'autres noms et définitions de ces cinq souffles. Les philosophes indiens combinent ces fonctions de la vie animale non-seulement avec celles des facultés intellectuelles, mais aussi avec l'action des éléments de la nature entière. Le soleil, disent-ils, éveille le *prâna* de l'œil : il est le dêva (dieu) de la vue; le dêva de la terre est l'*apâna* intérieur, ou le souffle qui s'inspire et s'exhale; le dêva de l'akasa (éther igné) est le *samâna* extérieur, qui soutient le *samâna* intérieur dans la concoction et dans la diffusion de la nourriture partout le corps; le dêva du vent assiste le *vyâna* intérieur qui pénètre tout le corps; le dêva du feu agit avec l'*udâna* intérieur dans la gorge et dans le cerveau. Si ce dernier, qui échauffe le corps, s'enfuit, la mort approche; c'est alors que tous les sens se retirent dans le manas (siége de la vie), et passent avec lui dans les mondes qui leur sont destinés pour une nouvelle transformation. Ces notions, et d'autres de ce genre, plus ou moins développées, se trouvent dans le *Kathaka*, le *Kâivalya*, et d'autres Upanichades, ainsi que dans les commentaires sur ces livres. Les six cercles mystiques (voyez çloka 9 et ma note) sont fondés sur la même théorie que l'on attribue à l'école de Çankara-Atcharya.

seulement, le *grand*, vingt et un mille six cents fois ou quinze fois par minute.

Toute croyance et toute manière d'agir, dérivées immédiatement de la nature, peuvent être considérées, comme par elles-mêmes, communes à toutes les nations; il en est d'autres dans lesquelles prédominent l'arbitraire et la fantaisie : telles sont les superstitions attachés à certaines paroles, à certains nombres, certains signes, certaines figures et certaines cérémonies. Les coïncidences entre ces singularités, chez différents peuples, si elles ne sont pas accidentelles, ne s'expliquent qu'en adoptant que ces mêmes peuples ont eu entre eux une communication assez ancienne peut-être pour que le souvenir s'en fût effacé.

La science occulte, chez les Indiens comme chez d'autres nations, se confond avec la magie en général, dont on ne peut pas parler sans, pour ainsi dire, évoquer de la nuit de l'antiquité les ombres du Thrace Zamolxis, de l'Égyptien Hermès Trismégiste, du Perse Zoroastre, et d'une foule de Chaldéens et de Mages. Le Phénicien Sanchoniaton, plus ancien qu'Homère, parle comme celui-ci de la magie des paroles. On connaît la croyance au pouvoir des nombres attribuée à Pythagore. On trouve sur des anciens monuments des marques de la géomantie, qui se sert, dans un but mystérieux, des points ou des cercles tracés sur un plan. Bien qu'on ne puisse fixer l'époque ni l'origine d'une science très-étendue qui est connue sous le nom de *cabale*, et qui roule principalement sur la signification, la valeur numérique, l'arrangement et la transposition des lettres hébraiques contenues dans la Bible[1], on ne saurait la croire récente. Les cabalistes ont dix noms ou attributs de Dieu, cinquante portes, et trente-deux sentiers d'intelligence; ces derniers sont produits par le nombre de dix, joint aux vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu; et si vous ajoutez ces mêmes vingt-deux lettres

[1] Les juifs rapportent l'origine de la cabale à Moyse, qui, selon eux, reçut cette science immédiatement de Dieu même.

aux cinquante portes d'intelligence, vous trouverez le nombre de soixante et douze anges qui entre dans la composition du grand nom de Dieu[1]. Ceci ressemble assez à la division indienne des six cercles mystiques, au moyen de rayons distingués par des lettres tirées de l'alphabet sanscrit[2], qui n'en a pas une qui ne soit particulièrement consacrée à une divinité ou qui ne signifie une chose sacrée. Quelques-uns des chiffres des Hébreux se rencontrent dans les deux systèmes; mais celui des Hindous est fondé sur le panthéisme, comme leur croyance en général.

Je dois renfermer mes comparaisons dans le petit cadre que me trace l'hymne à Parvati. Dans le peu que j'ai dit, je crois avoir suivi les traces de la vérité qui, si je ne me trompe, s'établit de jour en jour plus complétement, à savoir que, comme la langue sanscrite offre le plus grand nombre de racines des mots qui composent tant de langues connues, ainsi la religion indienne comprend, sinon tous les dogmes, au moins les germes de la plupart des croyances religieuses du monde.

A. Troyer.

[1] Voyez *Traité historique et critique de l'opinion*, par M. Gilbert-Charles Le Gendre, marquis de Saint-Aubin-sur-Loire, t. VII, 1741, p. 231, 232, 238, 241.

[2] Voyez çloka 14 de l'hymne à Parvati, et ma note. On a trouvé que le nombre des lettres qui composent le nom d'Abraxas se rapportent aux trois cent soixante-cinq jours que la terre ou le soleil emploie à parcourir son orbite. (Ouvrage cité, t. VII, p. 162.)

HISTOIRE

De la province d'Afrique et du Maghrib, traduite de l'arabe d'En-Noweiri, par M. le baron MAC GUCKIN DE SLANE.

(Suite.)

GOUVERNEMENT D'OBEID ALLAH IBN EL-HABHÂB.

Obéid Allah Ibn el-Habhâb, *mewla*[1] de la tribu de Seloul, occupait une place éminente dans l'administration civile, كان رئيسا كاتبا; il s'exprimait avec élégance et savait par cœur la poésie des Arabes du désert, l'histoire de leurs journées célèbres et les récits de leurs combats. Ce fut lui qui bâtit la grande mosquée de Tunis, ainsi que l'arsenal de la marine دار الصناعة. Sa nomination au gouvernement de la province d'Afrique eut lieu au mois de rebî premier de l'an 116 (avril 734 de J. C.). Il confia le commandement de Tanger et ses dépendances à Omer Ibn Abd Allah el-Moradi; mais celui-ci se conduisit avec injustice et commit des illégalités dans la perception de la dîme aumônière et la répartition du butin. Il voulait prélever le quint sur les biens des Berbers, sous prétexte que les propriétés de ce peuple étaient un butin acquis aux

[1] Voyez ci-devant, tom. XI, pag. 564, note 1.

musulmans, chose qu'aucun *aamil*[1] avant lui n'avait osé faire; ce fut seulement sur ceux d'entre eux qui refusèrent d'adopter l'islamisme que les gouverneurs imposaient ce tribut. Cette conduite porta les Berbers de Tanger à la révolte, et ils se mirent tous en insurrection contre lui, en l'année 122 (739-40 de J. C.). Ce fut la première fois que, dans la province d'Afrique, des troubles éclatèrent au sein de l'islamisme. Meisera el-Medari ميسرا المدعرى[2] se soustrait (*à la domination des Arabes*), et tue Omer el-Moradi. Alors parurent en Maghrib des gens qui professaient les doctrines des kharidjites[3], et dont

[1] Voyez tom. XI, pag. 582, note 1.

[2] Il faut lire المدغرى *el-Madghari*, ou bien المطغرى *el-Matghari*. *Matghar* est le nom d'une grande tribu berbère.

[3] La secte des Kharidjites parut pour la première fois dans l'islamisme pendant les *démêlés* d'Ali et Moavia; elle rejetait également l'autorité de ces deux khalifes. On trouvera des détails sur leur histoire dans les Annales d'Abou'l-Féda, *le Retrospect de Price*, les Annales d'Et-Taberi (man. de la Bibl. du roi, supplément), l'ouvrage d'Abou'l-Mehasin intitulé *El-bahr ez-Zakhir* (man. n° 659 A), et dans l'histoire d'Ibn Khaldoun.

Ils se partagèrent, dans la suite, en plusieurs sectes, dont les plus remarquables étaient les Nedjdia, les Azarika, les Ibadites et les Safrites. Ces deux dernières jouent un grand rôle dans l'histoire d'Afrique; leurs croyances y avaient été introduites par les troupes arabes qui venaient de l'Irak. Les doctrines que professaient ces sectaires ne sont pas parfaitement connues dans leurs détails. Voici ce qu'on en sait de plus positif: les Ibadites rejetaient l'autorité du khalife; ils enseignaient que les musulmans qui professaient une autre doctrine que la leur étaient infidèles (et par conséquent dignes de mort); que le musulman qui commet un péché grave est unitaire et non fidèle, car les œuvres font partie intégrante de la foi; et ils regardaient comme infidèles Ali et la plupart des compagnons

le nombre ainsi que la puissance prit de grands accroissements. L'historien dit plus loin : Alors Obeid Allah fit partir des troupes, choisies parmi les Arabes nobles, اشراف العرب, pour combattre Meisera. Il en commit le commandement à Khalid ibn abi Habib el-Fihri, auquel il donna pour lieutenant Habib ibn abi Obeida. Khalid vint livrer bataille à Meisera sous (*les murs*) de Tanger; le combat fut soutenu avec un acharnement inouï; mais, à la fin, Meisera rentra vainqueur dans la ville. Les Berbers firent ensuite des plaintes amères contre la conduite de leur chef, et ceux qui l'avaient proclamé khalife et lui avaient prêté serment de fidélité, secouant le joug de son autorité, le mirent à mort; puis ils décernèrent le pouvoir

de Mahomet. On voit par là combien ces principes étaient opposés aux doctrines orthodoxes de l'islamisme, et quelles suites funestes durent résulter de leur application. Ils croyaient aussi que celui qui ne répondait pas à l'appel pour la guerre sainte était infidèle, par conséquent digne de mort, et sa famille digne de l'esclavage; que la différence de croyance brisait les liens du sang, et que les enfants de ceux qu'ils tenaient pour infidèles méritaient la mort. Telles étaient les doctrine des Ibadites. Les Safrites professaient les mêmes doctrines, à l'exception des trois dernières qu'ils n'admettaient aucunement.

Les Berbers, toujours hostiles à la domination arabe, se distinguèrent, dans le principe, par leurs fréquentes apostasies, et lorsque, plus tard, l'islamisme eut été définitivement établi parmi eux, ils se montrèrent toujours empressés à adopter l'hérésie comme moyen de ressaisir l'indépendance. Les Ibadites sont ainsi appelés du nom de leur fondateur Abd Allah, fils d'Ibad, qui était contemporain d'Ibn ez-Zobeir. On n'est pas d'accord sur la prononciation ni sur l'origine du mot safrite ou sifrite; quelques-uns disent que ces sectaires furent ainsi appelés du nom de leur fondateur Ziad ibn el-Asfer, ou de celui d'Abdallah ibn Saffar.

suprême à Khalid Ibn Homeid حميد, de la tribu de Zenata, الزناتي. Ibn abi Habîb vint une seconde fois livrer bataille aux Berbers; mais, au plus fort de l'action, il fut attaqué par Ibn Homeid, à la tête d'une armée formidable. Les Arabes furent mis en déroute, et Ibn abi Habîb et quelques-uns de ses compagnons, trop fiers pour prendre la fuite, se précipitèrent dans les rangs ennemis, où ils trouvèrent tous une mort glorieuse. Les Arabes les plus braves et leurs cavaliers les plus intrépides succombèrent dans ce combat, qui fut nommé *le combat des nobles* (*wakât el-aschraf*). Par suite de ce revers, la révolte se propagea dans le pays, et la position des affaires devint si mauvaise que le peuple se réunit et déposa son gouverneur Obeid Allah. En apprenant ce malheur, Hischam ibn Abd el-Mélik s'écria: « Qu'on me fasse venir *des hommes!* amenez-« moi ces Arabes qui se sont présentés (*pour m'offrir* « *leurs services*). — Oui! répondirent ses serviteurs. « — Par Allah! reprit-il, je me fâcherai contre eux « de la colère d'un Arabe [1]! Je leur enverrai une « armée telle qu'ils n'en virent jamais dans leur « pays: la tête de la colonne sera chez eux pendant

[1] *La colère d'un Arabe* غضبة عربية. Le poëte El-Abiwerdi a employé une expression semblable dans un poëme composé pour exciter les musulmans à la guerre sainte contre les croisés; il y dit:

تراقب فينا غارة عربية

يطيل عليها الروم عض الاباهم

« On attend de nous une attaque impétueuse telle que les Arabes savent les « faire, et à la suite de laquelle les Romains se mordront longtemps les doigts. »

«que la queue en sera encore chez moi. Je ne lais-«serai point de château berber sans établir à côté «un camp de guerriers de la tribu de Keis ou de «celle de Temim.» Il envoya alors à Obeid Allah Ibn el-Habhâb une lettre de rappel. Celui-ci quitta la province d'Afrique au mois de djomada premier de l'an 123 (mars ou avril 741 de J. C.). En arrivant dans la province d'Afrique, dit plus loin l'historien, Obeid Allah avait destitué Anbesa, gouverneur de l'Espagne, et nommé Okba Ibn el-Hadjjadj à sa place; mais sur la nouvelle de la révolte des Berbers, le peuple de ce pays déposa Okba et confia le commandement à Abd el-Mélik Ibn Katan قطن, el-Fihri. L'historien ajoute qu'Hischam Ibn Abd el-Mélik nomma alors Kolthoum Ibn Aiyad, de la tribu de Koscheir, gouverneur de l'Afrique.

GOUVERNEMENT DE KOLTHOUM IBN AIYAD EL-KOSCHEIRI.

Au mois de ramadan 123 (juillet-août 741 de J. C.), il arriva dans la province d'Afrique. Avant de partir, il avait reçu le commandement قد عقد له على, de douze mille hommes de cavalerie fournis par les établissements militaires de Syrie [1], et il écrivit de tous côtés pour qu'on vînt prendre part à son expédition. Il partit ensuite, ayant avec lui les *aâmils* de l'Égypte, de Barka et de Tripoli. En arrivant

[1] Le texte porte من اهل الشام, *du peuple de la Syrie*. Ce fut ainsi qu'on désignait les tribus arabes cantonnées dans les *djonds* ou arrondissements militaires de ce pays.

dans la province, il tourna Kairewan et marcha directement sur Ceuta, après avoir donné à Abd er-Rahmân Ibn Okba el-Ghaffâri le commandement de la première ville. Abd er-Rahman était alors kadi de la province d'Afrique. Kolthoum ayant appris que Habib ibn abi Obeida résistait toujours aux Berbers, alla à leur rencontre et les trouva, au nombre de trente mille sur le bord de la rivière de Tanger, *wadi Tandja*, où ils furent aussitôt rejoints par Khalid Ibn Homeid ez-Zenati. Cette multitude immense s'ébranla et marcha contre les musulmans. Le combat fut terrible; Kolthoum y périt, ainsi qu'Ibn abi Obeida, Soleiman ibn abi Mohadjir et les principaux d'entre les Arabes : le reste prit la fuite. Les Syriens passèrent en Espagne, et les Égyptiens ainsi que les habitants de la province d'Afrique se réfugièrent en Ifrikiya[1]. Quand la nouvelle de cette défaite fut portée à Kairewan, le peuple se révolta; et, en même temps, Okasa عكاسه Ibn Aiyoub el-Fezâri s'insurgea contre ceux de Kabès[2]. Okasa était safrite, et il commandait l'avant-garde des Syriens, lors de leur entrée en Afrique avec Obeid Allah ibn el-Habhâb. Alors Abd er-Rahman ibn Okba marche contre lui et l'attaque; Okasa prend

[1] Ifrikiya, le nom de la province d'Afrique, fut aussi donné à la ville de Kairewan, qui en était la capitale. En parlant du même événement, Ibn Khaldoun dit positivement que les Africains et les Égyptiens se retirèrent à Kairewan.

[2] Le texte est obscur et peut signifier qu'Okasa s'insurgea à la tête des habitants de Kabes : فثار عكاسة بن ايوب الغزارى مخالفا على اهل قابس.

la fuite ; un grand nombre de ses partisans sont tués et le reste dispersé. Quand Hischam ibn Abd el-Mélik apprit l'état dans lequel la province se trouvait, il y envoya Hanzala Ibn Safwan, de la tribu de Kalb.

GOUVERNEMENT DE HANZALA IBN SAFWAN EL-KELBI.

En l'an 119 (737 de J. C.), Hanzala fut nommé gouverneur de l'Égypte par Hischam, et il continua à remplir cette charge jusqu'au temps où il reçut le gouvernement de la province d'Afrique. Il y arriva au mois de rebi second de l'an 124 (février-mars 742 de J. C.), et il n'avait encore séjourné que peu de temps à Kairewan, lorsque Okasa le safrite s'y rendit dans l'intention de l'attaquer, avec une telle multitude de Berbers, que jamais pareil rassemblement ne s'était vue en Afrique. Ce fut après sa défaite qu'il parvint à former cette nombreuse armée, dans laquelle toutes les tribus des Berbers se trouvèrent réunies. En même temps, un autre corps très-considérable s'avança sous les ordres d'Abd el-Wahid Ibd Yezid, de la tribu berbère de Hewara, pour attaquer Hanzala. Ces chefs rebelles partirent tous deux à la fois de la province du Zab : Okasa, en prenant la route de Meddjana, مجانه, pour se rendre à el-Karn, et Abd el-Wahid en suivant le chemin des montagnes, pour se porter sur Tabinas[1].

[1] Le man. n° 702 porte ici et plus loin طبيباس (*Tabibas*) ; on lit dans le man. n° 638 طبيناس (*Tabinas*).

L'avant-garde du dernier était commandée par Abou Amra عمرة el-Ateki[1]. Hanzala sentit la nécessité d'attaquer Okasa avant que les autres troupes eussent pu le rejoindre, et il marcha à sa rencontre avec un corps composé du peuple[2] de Kairewan. Les deux partis en vinrent aux mains à el-Karn; le combat devint opiniâtre, le carnage fut immense. Okasa et les siens prirent la fuite, et un grand nombre de Berbers furent taillés en pièces. Hanzala revint alors à Kairewan, craignant qu'en son absence Abd el-Wahid ne vînt l'occuper. On raconte qu'à l'arrivée de ce dernier à Badja[3], Hanzala envoya contre lui quarante mille cavaliers, sous le commandement d'un homme de la tribu de Lakhm, qui ne cessa pendant un mois de l'attaquer dans les fossés et les terrains inégaux qui entourent la ville[4]; mais il finit par être repoussé jusqu'à Kairewan, après avoir essuyé une perte de vingt mille hommes. Okasa vint alors, à la tête de trois cent mille combattants, et prit position à el-Asnam (*les Idoles*) de Djerâwa, lieu éloigné de trois milles de Kairewan. Hanzala, de son côté, tira des dépôts toutes les armes qui s'y trouvèrent, et fit un appel au peuple, donnant à chaque personne une cotte de mailles et

[1] العتكى, membre de la tribu arabe d'Atik عتيك, une branche de celle d'Azd.

[2] Le mot اهل (*peuple*) est employé pour désigner les musulmans.

[3] *Badja* باجة. Voyez Hartmann, p. 258; Edrisi, t. I, p. 266; Abou'l-Féda, texte arabe, p. 141.

[4] فى الخنادق بباجه والوعر.

cinquante dinars. Ce moyen lui attira tant de volontaires, qu'il diminua ensuite le don jusqu'à quarante dinars, puis jusqu'à trente, et il ne choisit plus que des soldats jeunes et valides.

Il passa toute la nuit entouré de flambeaux, et occupé de l'armement de ses recrues, dont cinq mille reçurent des cottes de mailles et cinq mille des flèches [1]. Dès le matin, les Arabes marchèrent au combat, après avoir brisé les fourreaux de leurs épées [2]; les fantassins attaquèrent avec impétuosité la cavalerie ennemie, et gagnèrent du terrain, لزم الرجال الارض وحثوا (3) على الركب; l'aile gauche des Berbers et celle des Arabes fléchirent en même temps; mais cette dernière revint à la charge et renversa l'aile droite des Berbers, dont la déroute fut complète. Abd el-Wahid y perdit la vie, et sa tête fut portée à Hanzala, qui se prosterna pour remercier Dieu. On dit que jamais un conflit aussi sanglant n'eut lieu sur la terre, et que cent quatre-vingt mille Berbers restèrent sur le champ de bataille. Ces gens-là étaient safrites; ils regardaient comme permis de répandre le sang (*des musulmans*), et de réduire leurs femmes en servitude. Hanzala se fit ensuite amener son prisonnier

[1] C'est-à-dire, probablement, cinq mille cavaliers ou cuirassiers دراع, et autant de fantassins ou tireurs d'arc نابل.

[2] Voyez ci-devant, tom. XI, p. 130.

[3] Il faut peut-être lire وجثوا. Dans ce cas, la phrase arabe doit se rendre ainsi : « Les fantassins tinrent ferme, en mettant le genou « à terre. »

Okasa, et, l'ayant mis à mort, il écrivit à Hischam pour l'informer de sa victoire. El-Leith Ibn Saad disait de cette bataille : « Après le combat de Bedr [1], « il n'en est pas d'autre que j'eusse plus désiré voir « que celui d'el-Karn et el-Asnam. »

ABD ER-RAHMAN IBN HABIB SE REND MAÎTRE DE LA PROVINCE D'AFRIQUE.

Abd er-Rahman était fils de Habib, fils d'Abou Obeida, fils d'Okba, fils de Nafi, de la tribu de Fihr. Lors de la défaite de Kolthoum, il s'était réfugié en Espagne, où il essaya sans relâche, mais infructueusement, de s'emparer du pouvoir. Enfin, lorsque Abou'l-Khattâb Ibn Dirar ضرار el-Kelbi eut été envoyé dans ce pays par Hanzala en qualité de gouverneur et que tous eurent reconnu son autorité, Abd er-Rahman, concevant des craintes pour sa sûreté personnelle, s'embarqua secrètement pour se rendre à Tunis, où il débarqua au mois de djomada premier de l'an 127 (février 745 de J. C.). Il fit aussitôt un appel aux habitants, et les rallia sous ses ordres; puis il alla camper à Sebkha سبخة (*le marais salé*) [2]. Dès-lors les partisans de Hanzala voulurent marcher pour attaquer le rebelle; mais ce chef les en empêcha, à cause de la répugnance qu'il éprouvait à répandre le sang musulman : pénétré de la crainte de Dieu, il passa sa vie dans la mortification des sens, et il ne croyait pas qu'il fût permis de se servir de l'épée excepté

[1] Le premier combat de Mahomet contre la tribu de Koreish.
[2] Voyez El-Bekri, *Notices et Extraits*, t. XII, p. 493.

contre les infidèles et les safrites, secte qui enseignait que l'assassinat des musulmans était une chose légale; mais il fit partir une députation composée des principaux personnages de la province d'Afrique, et chargée de faire renoncer Abd er-Rahman à sa tentative et de le ramener à l'obéissance. Quand ils se présentèrent pour remplir leur mission, Abd er-Rahman les chargea de fers et déclara qu'il les ferait mourir si quelqu'un des leurs osait même lui jeter une pierre. Cette menace produisit une impression profonde sur le peuple (*de Kairewan*), et Hanzala, en voyant leur découragement, appela le kadi et les hommes les plus distingués par leur piété et leur mérite pour l'accompagner au trésor public. Ayant ouvert ce dépôt, il prit mille dinars sans toucher au reste, et dit aux assistants : Je n'en prends que la somme que réclament mes besoins et qui m'est nécessaire pour parvenir à ma destination, ما يكفيني ويبلغني. Il quitta ensuite l'Afrique au mois de djomada dernier 127 (mars-avril 745 de J. C.), et Abd er-Rahman Ibn Habib entra à Kairewan et ordonna par la voix d'un héraut que personne n'allât auprès de Hanzala, pas même pour l'escorter jusqu'à quelque distance de la ville. Alors Hanzala, dont le ciel exauçait toujours les prières, fit cette invocation : «O mon Dieu! ne souffre pas qu'Abd «er-Rahman ibn Habib jouisse de son autorité «usurpée! Que ses partisans ne tirent aucun profit «de cet attentat, et qu'ils répandent le sang les uns «des autres! Suscite, Seigneur, contre eux ce que

« tu as créé de plus méchant parmi les hommes! » Il prononça aussi des imprécations contre le peuple de la province d'Afrique, et il survint une épidémie pestilentielle qui dura sept années consécutives, excepté pendant de courts intervalles en été et en hiver.

L'historien dit ensuite : Lorsqu'Abd er-Rahman se trouva en possession du pouvoir, beaucoup d'Arabes et de Berbers se soulevèrent contre lui. Orwa ibn ez-Zobeir es-Sadefi[1] se révolta et s'empara de Tunis; puis, les Arabes établis sur les bords de la mer الساحل (es-sahil) se mirent en état d'insurrection. Ibn Attaf عطاف el-Azdi vint prendre une position menaçante à Tabjnas طبيناس; les Berbers se soulevèrent dans les montagnes; Thabit es-Sonhadji (de la tribu berbère de Sonhadj) suscita une révolte à Badja et se rendit maître de la ville; enfin, deux hommes, berbers de race et kharidjites de religion, l'un nommé Abd el-Djebbar, et l'autre El-Harith, prirent les armes aux environs de Tripoli. Abd er-Rahman marcha en personne contre eux tous, les défit les uns après les autres, soumit à l'obéissance le Maghrib entier et humilia l'orgueil de toutes les tribus (*Berbers*)[2]; son armée fut toujours victorieuse,

[1] *As-Sadefi*, membre de la tribu d'Es-Sidef الصِدَف, une branche de celle de Kinda. On sait que Kinda était Himyarite et descendait de Kahtân.

[2] *Tribus* قبائل. Les tribus nomades de la race arabe ne s'établirent dans la province d'Afrique qu'au v° siècle de l'hégire. Avant d'arriver à l'histoire de cette époque, l'auteur ne peut désigner que

rien n'arrêta le progrès de ses étendards لا ردت له رايــة, et la terreur qu'il inspira fut partagée par tous les habitants du Maghrib. Il envoya ensuite des présents à Merwân ibn Mohammed, accompagnés d'une lettre dans laquelle il attribua à Hanzala des méfaits dont il ne s'était jamais rendu coupable, et il reçut de ce khalife, en réponse, sa nomination au gouvernement du Maghrib et de l'Espagne.

LE MAGHRIB SOUS LES ABBASIDES.

Quelque temps après l'élévation d'Abd er-Rahman, Merwan fut tué et le pouvoir des Abbasides s'établit sur les ruines de la dynastie Omeiyide. Aussitôt Abd er-Rahman écrivit à Abou'l-Abbas es-Seffah pour reconnaître son autorité et il fit proclamer la souveraineté de la famille d'Abbas. Lorsqu'Abou Djâfer el-Mensour eut en main le souverain pouvoir, il envoya une lettre à Abd er-Rahman dans laquelle il l'engageait à se montrer un serviteur dévoué, et celui-ci répondit à son exhortation par un écrit renfermant l'assurance de sa fidélité. Il envoya aussi avec sa lettre un cadeau d'objets rares et recherchés, entre autres, des faucons بزاة et des chiens de chasse; faisant savoir au khalife que toute l'Afrique professait l'islamisme, et qu'on avait cessé, par conséquent, d'y faire des esclaves, et qu'ainsi le khalife ne devrait pas exiger ce qu'on ne saurait lui donner. La lecture

les Berbers par le mot *Kabail* قبائل, ou la forme du singulier *Kabila* قبيلة.

de cette communication excita la colère d'el-Mensour qui répondit à Abd er-Rahman par une lettre pleine de menaces. Un violent transport d'indignation s'empare aussitôt du gouverneur, il ordonne qu'on fasse l'appel à la prière; et, quand le peuple est réuni dans la mosquée, il s'y rend lui-même, portant une robe de soie et chaussé de sandales. Montant alors en chaire, il célébra la gloire de Dieu et le loua de ses bienfaits; il invoqua la bénédiction divine sur Mahomet le prophète, et se livra ensuite à des invectives contre Abou Djâfer el-Mensour. « Je m'étais « imaginé, dit-il, que ce tyran voulait propager et « maintenir la vérité الحق; mais je viens de découvrir « qu'il tient une conduite tout opposée à la vérité et « à la justice, bien qu'il se fût engagé à les défendre, « lors que je lui faisais serment de fidélité. Ainsi, « maintenant, je le rejette loin de moi comme je « rejette ces sandales. » Alors, du haut de la chaire où il se tenait, il lança ses sandales au loin et ordonna qu'on lui apportât la robe d'honneur qu'il avait reçue d'el-Mensour; ce vêtement, marqué de couleur noire وفيها سواده, qui était celle de la livrée des Abbasides, fut porté pour la première fois dans la province d'Afrique, quand Abd er-Rahman fit la prière pour el-Mensour. Il fit déchirer cette robe en mille lambeaux, et il ordonna à son secrétaire, Khâlid ibn Rabiâ, de dresser un acte de renonciation à l'autorité abbaside كتابا بخلعه, destiné à être lu du haut de toutes les chaires de la province. Ces ordres furent exécutés.

MORT D'ABD ER-RAHMAN IBN HABÎB.

Lors de la mort de Merwan ibn Mohammed, surnommé El-Himar, quelques Omeiyides se sauvèrent par la fuite, et arrivèrent avec leurs familles dans la province d'Afrique, où ils s'allièrent, par mariage, à Abd er-Rahman et ses frères. Parmi ces réfugiés se trouvaient deux fils d'El-Welid ibn Yezid ibn Abd el-Melik, dont l'un se nommait El-Kadi et l'autre El-Moumin. Ils avaient une cousine qui épousa El-Yas ibn Habîb (frère d'Abd Rahman). Abd er-Rahman les logea dans l'hôtel (*dar*) de Schebba ibn Hassan; mais, en même temps, il les guetta, afin d'entendre leurs discours. (Un soir) pendant qu'ils étaient à boire du *nebîd* (du vin) et que leur page remplissait les coupes, El-Kadi dit à son frère : « Comme Abd er-Rahman s'aveugle! croit-il que « nous le laisserons jouir en paix de l'autorité qu'il « possède, nous qui sommes fils de khalifes! » Abd er-Rahman se retira aussitôt, sans être aperçu, et il donna l'ordre de les faire périr. Quand leur cousine en eut connaissance, elle dit à son époux El-Yas : « S'il tue tes parents, tu encourras notre mépris; « vois, du reste, comme Abd er-Rahman a nommé « son propre fils Habib pour lui succéder, tandis que « c'est toi qui conduis ses armées et portes son epée, « l'instrument de sa tyrannie! » Elle continua ainsi d'exciter El-Yas contre son frère, et une autre circonstance accrut cette animosité.

Chaque fois qu'il éclatait une révolte, Abd er-Rahman envoyait El-Yas pour la comprimer; mais il attribuait ensuite à son propre fils Habîb l'honneur de la victoire; il avait aussi désigné Habîb pour son successeur, ce qui porta El-Yas et son frère Abd el-Warith à projeter la mort d'Abd er-Rahman; plusieurs des habitants de Kairewan, des Arabes et d'autres personnes entrèrent dans ce complot. Il fut décidé qu'El-Yas serait déclaré gouverneur, et que la prière publique se ferait au nom d'Abou Djâfer el-Mensour.

Pour accomplir ce projet, El-Yas alla une nuit, après la dernière heure du soir, trouver son frère et demanda à être introduit auprès de lui. « Qui peut « le ramener ici? dit Abd er-Rahman, il vient déjà « de prendre congé de moi avant de se rendre à « Tunis. » Il était, dans ce moment, en déshabillé, n'ayant conservé que sa robe intérieure, qui était de couleur rose, et il tenait un de ses enfants sur ses genoux; toutefois il reçut son frère, et pendant cette entrevue, qui dura longtemps, le troisième frère, Abd el-Warith, faisait, en cachette, des signes à El-Yas. Ce dernier se leva enfin pour se retirer et embrassa Abd er-Rahman, sous prétexte de lui dire adieu; mais, pendant qu'il se penchait sur lui, il lui enfonça un poignard entre les épaules, de sorte que la pointe en sortit par la poitrine. Abd er-Rahman poussa un cri. « Fils d'une prostituée! dit-il, tu m'as « assassiné. » Il chercha alors à parer avec le bras un coup d'épée qu'El-Yas lui porta; mais il eut la

main abattue et il succomba couvert de blessures. L'assassin lui-même fut si troublé des suites de son propre forfait, qu'il s'enfuit de la chambre. « Qu'as-tu « fait? lui dirent ses compagnons qui l'attendaient.— « Je l'ai tué, répondit-il. — Retournes-y donc lui « couper la tête; autrement nous sommes tous per- « dus. » Il se conforma à ce conseil; mais déjà l'alarme était donnée, le peuple occupait les portes du palais, et, Habib, le fils d'Abd er-Rahman, ayant entendu ce bruit, se sauva de Kairewan et arriva le lendemain à Tunis, où il rejoignit son oncle Imran عمران, fils de Habib. Les *mewlas* d'Abd er-Rahman vinrent alors, de tous côtés, se rallier autour d'eux, et El-Yas s'avança avec ses partisans jusqu'à Semendja سمنجة pour leur livrer bataille. Habib et Imran allèrent à sa rencontre et se préparèrent au combat; mais un accommodement s'effectua entre les deux partis, par suite duquel Imran garda le gouvernement de Tunis, de Satfoura صطفوره[1] et de la péninsule جزيرة (de *Scherik*)[2]; Habib conserva le commandement de Kafsa, Kastiliya et Nifzawa, et El-Yas obtint pour lui-même le reste de la province d'Afrique et le Maghrib. Alors, Habib s'en retourna à Kairewan et

[1] Ceci est le même nom qu'on a déjà vu écrit صطفوره; voyez tom. XI, p. 135. Je suis porté à croire que cette région fut appelée Satfoura parce que la tribu berbère de ce nom y habitait dans les temps anciens; la même tribu fut nommée plus tard Koumia, et produisit le célèbre Abd el-Moumin. La province de Satfoura renfermait les pays maritimes qui s'étendent depuis Tunis jusqu'à Tabarca.

[2] Voyez El-Bekri, p. 499. Sur les cartes modernes, cette péninsule est nommée el-Dakhela.

El-Yas accompagna son frère Imran à Tunis, où il le fit arrêter bientôt après, ainsi qu'Omer ibn Nâfi ibn Abi Obeida el-Fihri, El-Aswed ibn Mousa ibn Abd er-Rahman ibn Okba et Ali ibn Katan قطن; les ayant fait jeter tous dans les fers, il les embarqua pour l'Espagne, afin de les livrer à Yousef ibn Abd er-Rahman ibn Okba. Il retourna ensuite à Kairewan où il apprit des choses, sur la conduite de Habib, qui lui causèrent de vives appréhensions[1]. Cette découverte le porta à faire naître la désaffection parmi les sujets de son neveu, et il envoya aussi un agent auprès de lui pour le décider à se rendre en Espagne. Habib accueillit cette proposition et s'embarqua dans un navire fourni par El-Yas; mais un vent contraire le força de rentrer au port. De là il écrivit à El-Yas pour l'informer que le mauvais temps l'avait mis dans l'impossibilité de partir; mais, celui-ci, craignant le voisinage de son neveu, fit prévenir Soleiman ibn Ziad ar-Roeini الرعينى, le gouverneur de l'endroit, de se tenir sur ses gardes (prévoyance inutile) : déjà les anciens *mewlas* (clients) d'Abd er-Rahman s'étaient ralliés à son fils; ils se saisirent de Soleiman et le garrottèrent; ils enlevèrent Habib aux troupes qui le gardaient, et, l'ayant conduit dans le pays ouvert, ils le proclamèrent leur chef et marchèrent sur la ville d'El-Orbes[2] dont ils

[1] Il y a ici une lacune de deux feuillets dans le man. n° 702; mais on trouve dans les deux autres manuscrits la partie qui y manque.

[2] La ville d'*El-Orbes* est placée sur la carte du général Pelet en latitude, 35° 45'; longitude, 6° 27'. Il l'appelle *Alarbos*. Corippus

prirent possession. Aussitôt qu'El-Yas eut appris ce qui venait d'arriver, il marcha contre son neveu. Lorsque les deux armées se trouvèrent en présence, Habib s'adressa à son oncle et lui dit : « Ne souffre « pas que notre querelle particulière devienne fu- « neste à nos partisans et nos serviteurs dévoués ; car « ce sont eux qui font notre force : avance plutôt toi- « même, et qu'un combat singulier décide entre nous. « De cette manière nous n'aurons plus rien à craindre « l'un de l'autre ; si tu me tues, tu n'auras fait que « m'envoyer rejoindre mon père, et si je te tue, « j'aurai vengé sa mort. » El-Yas hésita longtemps à accepter ce défi ; mais une clameur générale s'éleva contre lui : « La proposition est très-juste, s'écria-t- « on ; ne sois pas poltron, et que ta lâcheté ne t'expose « pas, ainsi que tes enfants, à l'opprobre général. » Il se décida donc à combattre, et les deux adversaires coururent l'un sur l'autre ; d'un coup d'épée El-Yas blessa Habib à travers ses habits et sa cotte de mailles ; Habib riposta en lui portant un coup qui le renversa de son cheval : sautant aussitôt à terre, il se jeta sur son oncle et lui coupa la tête. D'après

en fait mention dans le *Johannide*, livre VI, ligne 143 et suiv. où il dit :

> Urbs Laribus mediis surgit tutissima silvis
> Et muris munita novis, quos condidit ipse
> Justinianus.

Procope la nomme Λαρίβους ; voyez *Bellum Vandalicum*, pag. 533 de l'édition des Historiens byzantins imprimée à Bonn. Dans les manuscrits arabes ce nom est souvent écrit الاريس *el-Aris*, à la place de الاربس ; mais la véritable orthographe en est donnée par es-Soyouti dans son dictionnaire géographique, le *Merasid el Ittila*.

ses ordres, cette tête fut élevée au bout d'une lance, et Abd el-Wârith s'enfuit avec ses partisans et chercha un refuge chez une tribu berbère nommée El-Werfadjjouma [1]. Habib entra alors dans Kairewan, en faisant porter devant lui la tête d'El-Yas, celle de Mohammed ibn Abi Obeida ibn Nafi, l'oncle de son père, et celle de Mohammed ibn el-Mogheira ibn Abd er-Rahman, de la tribu de Koreisch. A son arrivée, il eut la visite de Mohammed ibn Amr ibn Mosâb el-Fézari, qui avait épousé la tante de son père Abd er-Rahman; il était venu féliciter Habib sur son succès; mais celui-ci lui coupa la tête. Tous ces événements se passèrent dans le mois de redjeb 138 (décembre 755 de J. C.).

L'historien dit : Abd el-Warith arriva avec ses compagnons chez les Werfadjjouma, et il reçut l'hospitalité d'Aasim ibn-Djemil, un des membres de cette tribu. Habib le somma, par écrit, de se rendre auprès de lui, et, sur son refus, il confia le commandement de la ville de Kairewan au kadi Abou Koreib كريب Djamil ibn-Koreib, et se mit en marche pour l'y contraindre; mais Aasim vint lui livrer bataille et le força à prendre la fuite. Par suite de cet événement, la puissance des Werfadjjouma s'accrut au point que plusieurs des notables de Kairewan conçurent des craintes pour leur propre sûreté et entrèrent en correspondance avec eux. Aa-

[1] Les manuscrits portent *el-Werkadjouma*; mais l'orthographe de ce nom, tel qu'on le trouve écrit dans l'histoire d'Ibn Khaldoun, paraît préférable.

sim et son frère Mokrem مكرم marchèrent à la tête d'une armée composée de Berbers et de gens qui s'étaient ralliés à eux, et arrivèrent dans le voisinage de Cabes. De là ils se dirigèrent sur Kairewan, et à leur approche Abou Koreib sortit pour arrêter leur marche. Quand les deux partis se trouvèrent en présence, plusieurs habitants de cette ville s'avancèrent des rangs des Berbers et invitèrent leurs compatriotes à passer du côté d'Aasim. Aussitôt la majeure partie des troupes d'Abou-Koreib l'abandonna, et il se trouva obligé de rentrer dans la ville, où il fit une vigoureuse résistance, à l'aide d'environ mille combattants qui lui restèrent fidèles. C'étaient des personnes éminentes et des gens distingués par leur prudence ou par leur piété. Cependant les Werfadjjouma les attaquèrent avec vigueur, et Abou Koreib fut tué dans cet assaut, ainsi que ses compagnons, qui succombèrent tous en combattant. Les Berbers se trouvant ainsi maîtres de la ville, violèrent la sainteté des *harems* et se portèrent aux excès les plus horribles. Après cette victoire, Aasim alla camper dans un endroit nommé le Mosalla [1] de Rouh, et ayant confié le gouvernement de Kairewan à Abd el-Mélik ibn-Abi Djâda de la tribu de Nifzawa النفزى, il alla attaquer Habib, qui se trouvait à Cabes. Habib fut défait de nou-

[1] Ce qu'on appelle *Mosalla* (ou *lieu de prières*) est une grande « place en plein air, où le peuple se réunit pour faire la prière dans « certaines occasions, et principalement aux deux beirams. » (Voy. la *Chrestomathie* de M. de Sacy, tom. I, pag. 191.)

veau et obligé de se réfugier dans le mont Aouras, où demeuraient les parents d'une tante de son père. Aasim le suivit de près et lui livra une nouvelle bataille; mais cette fois il perdit lui-même la vie, ainsi que la plupart de ses compagnons. Habib se porta aussitôt sur Kairewan, et il mourut en combattant Ibn Abi-Djâda, qui était sorti pour s'opposer à sa marche. Ces événements arrivèrent dans le mois de moharrem de l'an 140 (juin 757 de J. C.). Ainsi s'éteignit la branche de la famille de Fihr, qui habitait le Maghrib. Abd er-Rahman ibn Habib gouverna dix ans et quelques mois; son frère El-Yas n'exerça l'autorité que six mois. Quant à Habib, fils d'Abd er-Rahman, son règne ne fut que d'un an et six mois.

LES WERFADJJOUMA S'EMPARENT DE LA PROVINCE D'AFRIQUE.

Plus loin, l'historien dit : Les Werfadjjouma, devenus maîtres de Kairewan, livrèrent aux tortures les plus cruelles et à la mort les membres de la tribu de Koreisch qui y étaient restés; ils logèrent leurs montures dans la grande mosquée même de la ville, et (*par cette conduite scandaleuse*) ils firent éprouver à leurs alliés de vifs regrets d'avoir coopéré à leurs succès.

Quelque temps après, ajoute l'historien, un Ibadite, que ses affaires avaient appelé à Kairewan, vit quelques hommes de la tribu de Werfadjjouma

faire violence à une femme aux regards du public; à cette vue, ne pensant plus au motif qui l'avait amené, il sort de la ville et va trouver Abou 'l-Khattâb abdel-Alâ Ibn as-Semah السمح el-Maafiri, auquel il raconte le fait dont il vient d'être témoin. Abou 'l-Khattâb s'élance aussitôt de sa tente en invoquant Dieu : «Me voilà, dit-il, prêt à te servir, «ô mon Dieu! je réponds à ton appel.» Ses amis lui arrivent de tous côtés, il marche sur Tripoli, s'en empare après en avoir expulsé Omar Ibn Othman le Koreischite. De là il se porte sur Kairewan et, ayant rencontré Abd el-Mélik Ibn Abi Djâda, qui vient avec les Werfadjjouma pour s'opposer à ses progrès, il lui livre bataille, le tue avec ses partisans, poursuit les fuyards, les extermine et s'en retourne prendre possession de Kairewan. Cet événement arriva au mois de safer de l'an 141 (juin-juillet 758 de J. C.). Les Werfadjjouma étaient restés maîtres de Kairewan pendant quatre mois. Ayant confié le commandement de la ville à Abd er-Rahman ibn Rustem, Abou'l-Khattâb se rendit à Tripoli, d'où il étendit son autorité sur toute la province d'Afrique. Les choses demeurèrent en cet état jusqu'à l'an 144, alors que le khalife Abou Djâfer el-Mensour fit partir Mohammed ibn el-Aschâth, de la tribu de Kozaâ, pour prendre le gouvernement du pays. Abou'l-Khattâb et ses partisans étaient hérétiques (*kharidjites*); ils suivaient, les uns les doctrines des Safrites, et les autres celles des Ibadites.

GOUVERNEMENT DE MOHAMMED IBN EL-ASCHÂTH AL-KHOZAÏ.

Après le massacre des Arabes par les Werfadjjouma, rapporte notre historien, quelques-uns des survivants profitèrent du succès des Safrites pour se rendre auprès d'Abou Djâfer el-Mensour afin de solliciter du secours contre les Berbers. Au nombre de ces hommes se trouvaient Abd er-Rahman ibn Ziad ibn Anâm انعم, Nafi نافع ibn Abd er-Rahman as-Sélémi [1], Abou'l-Bohloul البهلول ibn Obeida et Abou'l-Irbad العرباض. Le khalife ayant entendu d'eux le récit de leurs souffrances, nomma Mohammed ibn el-Aschâth gouverneur de l'Égypte, et celui-ci envoya en Afrique Abou'l-Ahwas الاحوص Amr ibn el-Ahwas, de la tribu d'Idjl العجلى. Ce nouveau général fut battu par Abou'l-Khattâb, en l'an 142, et Ibn el-Aschâth reçut alors d'el-Mensour l'ordre écrit de se rendre en personne en Afrique à la tête d'un corps de troupes que le khalife lui expédia. Il se mit en marche avec quarante mille cavaliers, dont trente mille khorasanites [2] et dix fournis par (*les Djonds*) de la Syrie. el-Mensour le fit accompagner par El-Aghleb ibn

[1] As-Sélémi السلمى, descendant des *Ansars* de la tribu de Séléma سلمة ?

[2] Ce fut, en grande partie, aux tribus arabes établies, depuis la conquête, en Khorasan, que les Abbasides durent le succès de leur entreprise et leur triomphe sur les Omeiyides. La nouvelle dynastie était très-embarrassée pour récompenser les troupes dont elle avait reçu l'appui, et elle profita de cette occasion pour en envoyer une forte partie en Afrique.

Salim سالم de la tribu de Temim[1], El-Moharib ibn Hilal, de la province de Fars الفارسى, et El-Mokharik ibn Ghifar غفار, de la tribu de Taï. Il enjoignit aux troupes d'obéir en toutes choses à Abou'l-Aschâth; si quelque malheur arrivait à ce chef, elles devaient reconnaître El-Aghleb pour leur général; si elles le perdaient, elles devaient se mettre sous le commandement d'El-Mokharik, et, à son défaut, elles prendraient les ordres d'El-Moharib. Mais ce dernier mourut avant leur arrivée en Afrique. A la nouvelle de l'approche d'Ibn el-Aschâth, Abou'l-Khattab rassembla ses partisans et sortit, à la tête d'une multitude innombrable de combattants, pour se porter à sa rencontre. Arrivé à Sort, il rappela de Kairewan Abd er-Rahman ibn Rustem avec les troupes qu'il commandait. Il se trouva ainsi maître d'une force immense, et mit Ibn el-Aschâth, qui venait d'en être instruit, dans l'impossibilité de rien entreprendre. Mais bientôt la désunion se mit parmi les tribus berbères de Zenata et de Hewara; quelques personnes appartenant à cette dernière tribu avaient tué un homme d'entre les Zenata, et un grand nombre de ceux-ci abandonnèrent Abou'l-Khattab, qu'ils soupçonnaient de partialité à l'égard de la tribu de Hewara.

Cet événement engagea un grand nombre de ses partisans à l'abandonner; la nouvelle en étant parvenue à la connaissance d'Ibn el-Aschath, lui causa une vive satisfaction, et il intercepta toutes

[1] Voici le premier des Aghlébites arrivant en Afrique.

les communications, afin d'empêcher Abou'l-Khattab d'être informé de ses opérations. Celui-ci revint ensuite à Tripoli, et de là il se rendit à Werdasa[1], afin d'atteindre Ibn el-Aschath qui était entré à Sort. Quand ce dernier se trouva dans le voisinage de son adversaire, il dit à ses troupes qu'il venait de recevoir du khalife el-Mansour l'ordre de revenir en Égypte, leur laissant apercevoir la grande joie qu'il en éprouvait. Cette nouvelle ne tarda pas à devenir publique, et alors il rétrograda d'un mille. Abou'l-Khattab en eut connaissance, ainsi que son armée, et un nombre considérable de ses soldats se retirèrent (*pensant que leur présence ne serait plus nécessaire*). Le lendemain Ibn el-Aschath rétrograda encore de quelques milles, feignant d'être embarrassé dans sa marche par ses bagages. Il en fit encore autant le troisième jour; mais alors il choisit parmi ses troupes les hommes les plus robustes, et il marcha toute la nuit avec eux : au point du jour il tomba à l'improviste sur Abou'l-Khattab, dont l'armée était déjà en grande partie désorganisée. Au commencement de l'action un grand nombre des cavaliers d'Ibn el-Aschath mirent pied à terre pour combattre[2]. Les Berbers furent mis en déroute et Abou'l-Khattab périt avec la plupart des siens. Cette affaire eut lieu au mois de rebî premier de l'an 144 (juin-juillet 761 de J. C.). Cette bataille coûta la vie à quarante mille Berbers. Lorsque la nouvelle

[1] Voyez l'Édrisi, tom. I, pag. 274.

en parvint à Abd er-Rahman Ibn-Rostem, il alla se réfugier dans le lieu où il jeta alors même les fondements de la ville de Teihart[1]. Quand les habitants de Keirewan apprirent la chute d'Abou'l-Khattab, ils jetèrent dans les fers le lieutenant d'Ibn Rostem et ils mirent à leur tête Amr ibn Othman, de la tribu des Koreisch, en attendant l'arrivée d'Ibn el-Aschath. Celui-ci venait d'entrer à Tripoli, dont il confia le commandement à el-Mokharik ibn Ghifar, de la tribu de Taï. Il envoya aussi Ismaïl ibn Akrema el-Khozaï à la ville de Zawîla et aux environs, et celui-ci se rendit maître de ces pays, dont il extermina tous les Kharidjites qui s'y trouvaient. Ibn el-Aschath lui-même arriva à Kairewan le samedi 1er du mois de zou'l-kâda, et ordonna de relever les murailles de cette ville. Ce travail, commencé le samedi 10 du mois de djomada premier, fut terminé dans le mois de redjeb 146 (sept.-octob. 763 de J. C.). Ibn el-Aschath réduisit la province d'Afrique sous sa domination et s'attacha à exterminer tous les Berbers qui lui opposaient de la résistance. Cette manière d'agir les ayant frappés d'épouvante, ils s'empressèrent de se soumettre à son autorité. Quelque temps après le bruit se répandit parmi la milice (*djond*) qu'il avait reçu une lettre de rappel du khalife el-Mensour, à laquelle il refusait d'obéir; ce corps résolut unanimement de le renvoyer et de lui substituer un nommé Isa ibn

[1] Ce nom s'écrit indifféremment تيهرت *teihart* et تاهرت *tahart*.

Mousa, natif de Khorasan. Convaincu que toute résistance était inutile, Ibn el-Aschath quitta le pays au mois de rebi premier de l'an 148 (mai 765 de J.C.). Isa ibn Mousa prit alors le commandement, sans l'autorisation du khalife et contrairement aux vœux du peuple; car il n'avait reçu son pouvoir que des seuls chefs Modarites[1].

GOUVERNEMENT D'EL-AGHLEB IBN SALIM IBN IKAL IBN KHAFADJA, DE LA TRIBU DE TEMÎM.

L'historien rapporte qu'el-Mensour, ayant appris la conduite des Modarites, envoya à el-Aghleb, qui se trouvait alors à Tobna, l'investiture de la province d'Afrique. Il arrive à Kairewan au mois de djoumada second de l'an 148, et il en expulsa Isa ibn Mousa, ainsi que plusieurs des chefs Modarites, et tout rentra ainsi dans l'ordre. Plus tard Abou'l-Korra قرة, soutenu d'une multitude de Berbers, se révolta; mais el-Aghleb s'étant mis en marche avec tous ses généraux[2] pour l'aller combattre, il prit la fuite, et el-Aghleb s'avança jusqu'au pays de Zab. De là il voulait faire une expédition jusqu'à Telemsen et à Tanger; mais ses troupes, ne s'accommodant pas d'une telle entreprise, se mirent à le quitter

[1] C'est-à-dire les chefs arabes qui tiraient leur origine de Modar, l'ancêtre des tribus de Koreisch, Temim, Kinana, etc. Voyez l'ouvrage intitulé: *Monumenta antiquissima historiæ Arabum*, par Eichhorn, tab. I.

[2] C'est ainsi que je rends le mot *el-kowad*, que l'historien cité par En-Nowairi emploie pour désigner les chefs des différentes tribus ou portions de tribus arabes qui servaient dans les pays conquis.

pendant la nuit en prenant la route de Kairewan; de sorte qu'il ne lui resta plus qu'un petit nombre d'officiers وجوه. Pendant ces entrefaites el-Hasen ibn Harb el-Kindi (*de la tribu arabe de Kinda*), qui était à Tunis lorsqu'el-Aghleb allait combattre Abou-Korra, écrivit à plusieurs généraux sous les ordres de ce dernier : un certain nombre de ceux qui avaient abandonné el-Aghleb dans le pays du Zab étant venus se joindre à lui, et soutenu d'ailleurs par les généraux Bistam ibn el-Hodeil, el-Fadl ibn Mohammed et d'autres, il marcha sur Kairewan, où il entra sans éprouver la moindre résistance, et il fit jeter dans les fers Salim ibn Sewada سواده de la tribu de Temim, lieutenant d'el-Aghleb, pendant que ce dernier était en expédition. Cette nouvelle étant parvenue à el-Aghleb, il se porta sur Kairewan avec le petit nombre de ceux qui lui étaient restés fidèles, et il écrivit à el-Hasen pour lui exposer les avantages de l'obéissance et les dangers de l'insoumission. Il en reçut une réponse que terminaient les trois vers suivants :

Va dire à el-Aghleb, de la part d'el-Hasen, une nouvelle qui retentira dans toutes les tribus.

Dis-lui que la tyrannie est pour lui un pâturage malsain, et qu'il lui arrivera malheur s'il ose s'y établir:

Et s'il refuse de me demander la paix, qu'il vienne affronter mes lances et mes épées[1] !

[1] الا قولا لاغلب غيـــر ســـــر
معلغلة من الحسن بـــن حـــرب

Alors el-Aghleb se porta contre lui à marches forcées. Cependant, d'après le conseil de ses officiers, il se dirigea vers Cabès, et il essaya d'opérer une défection parmi les troupes de son adversaire. Il arriva ensuite à el-Aghleb un messager chargé par el-Mensour de se rendre auprès d'el-Hasen ibn Harb pour l'exhorter à rentrer dans le devoir; mais il n'y réussit pas. Alors eut lieu un combat acharné qui amena la défaite d'el-Hasen et la mort d'un grand nombre de ses partisans. El-Aghleb entra à Kairewan et son adversaire se retira à Tunis, où il fit des levées considérables, et il marcha bientôt, à la tête d'une nombreuse armée, contre Kairewan. De son côté el-Aghleb rassembla les officiers de sa maison et ses amis intimes, et leur fit part de son intention d'attaquer el-Hasen en combat singulier, sans l'intervention de personne. A l'approche d'el-Hasen, el-Aghleb fondit sur lui; en même temps son adversaire, à la tête des siens, charge vigoureusement son aile gauche; mais il est repoussé, et el-Aghleb revint de nouveau à l'attaque en prononçant ces mots :

Il ne me reste qu'à enfoncer le centre ou à mourir.

بان البغى مرتعه وخيم
عليك وقربه لك شرّ قرب
وان لم تدعنى لتنال سهلى
والاّ فادن من طعنى وضربى

Que la guerre me menace de ses flammes, elle ne fait qu'exciter mon ardeur!
Je veux mourir plutôt que fuir[1]!

Il dit, et chargea le centre de l'ennemi avec une impétuosité que rien n'arrêta; mais il succomba à la fin, frappé à mort par une flèche. Cet événement eut lieu au mois de schaban de l'an 150 (septembre 767 de J. C.). L'historien raconte qu'à la chute d'el-Aghleb on s'écria : *l'émir est mort!* et que mille voix le répétèrent. Il dit encore ailleurs : Salim ibn Sewada, qui commandait l'aile droite, dit à Abou'l-Anbes العنبس, qui se trouvait à côté de lui : «Je «ne veux pas survivre à ce jour;» et qu'en même temps il se précipita sur l'ennemi, dont il fit un carnage affreux, et el-Hasen lui-même fut trouvé au nombre des morts.

GOUVERNEMENT D'ABOU-DJAFER OMER IBN HAFS, HEZARMARD.

(*Hezarmard* est un mot persan qui signifie *mille hommes.*) Quand el-Mensour apprit la mort d'el-Aghleb, il appela au gouvernement d'Afrique Omer ibn Hafs, homme distingué par sa bravoure et son courage, qui était l'un des fils de Kabisa ibn Abi-Sofra et neveu d'el-Mohelleb. Il arriva en Afrique

[1] لم يبق الا التغلب او اموت
ان تحمر لى الحرب فقد حميت
وان توليت فلا بقيت

au mois de safar de l'an 151 (mars 768 de J. C.), suivi de cinq cents cavaliers. Les principaux du pays étant venus se joindre à lui. Il leur fit des présents et les traita avec beaucoup de bonté, de sorte que les affaires se rétablirent et que la paix régna durant trois ans et quelques mois. Mais ce nouveau gouverneur reçut alors une lettre d'el-Mensour par laquelle il lui ordonnait de se rendre dans le pays du Zab pour rétablir la ville de Tobna طبنة [1]. Il s'y rendit, laissant le commandement de Kairewan à son lieutenant Habîb ibn Habib ibn Yezid ibn el-Mohelleb; et la province d'Afrique se trouvant ainsi dépourvue de troupes (*djond*), les Berbers se révoltèrent. Habîb sortit pour aller les combattre et perdit la vie. Les Berbers se rassemblèrent alors dans les environs de Tripoli et se choisirent pour chef Abou-Hatim-Yakoub ibn Habib, *mewla* de la tribu de Kinda, le même que (*les historiens*) nomment Abou-Kadim قادم. Celui qui gouvernait Tripoli (*au nom d'Omer*) se nommait el-Djoneid ibn Yessar, de la tribu d'Azd. Djoneid envoya contre les insurgés un corps de cavalerie, sous les ordres d'Hazim ibn Soleiman; mais celui-ci fut défait et obligé de rentrer dans Tripoli, auprès du gouverneur. Alors el-Djoneid écrivit à Omer pour lui demander du secours, et celui-ci lui envoya quatre

[1] La ville de Tobna est située dans la province du Zab, au nord-ouest de Biskera. Son emplacement est marqué, sur la carte de l'Algérie par le lieutenant général Pelet, en latitude : 35° 10'; en longitude : 2° 30'.

cents cavaliers, commandés par Khalid ibn Yezid el-Mohellebi. Ce renfort encouragea el-Djoneid à livrer bataille aux Berbers; mais il éprouva une défaite et fut obligé, ainsi que Khalid, de se réfugier à Cabes. Dans ces circonstances, Omer ibn Hafs leur envoya Soleiman ibn Abbâd el-Mohellebi, à la tête d'une troupe de milices. Celui-ci rencontra Abou-Hazim près de Cabes; mais il fut battu et obligé de se réfugier à Kairewan, où son adversaire vint le bloquer. Tandis que l'incendie de la guerre dévastait l'Afrique entière, Omer restait alors (*inactif*) à Tobna, où bientôt les Berbers, au nombre de douze armées, arrivèrent de toutes les contrées pour l'y assiéger. Abou-Korra le Safrite y arriva à la tête de quarante mille cavaliers; Abd ar-Rahman ibn Rostem l'Ibadite, avec quinze mille; Abou-Hatim, autre chef ibadite, à la tête d'un nombre considérable; Aasim as-Sedrati [1] l'Ibadite vint avec six mille cavaliers; el-Meswar المسور, chef ibadite de la tribu de Zenata, avec dix mille; Abd el-Melik ibn Sokerdid [2] le Safrite, de la tribu de Sonhadja, avec deux mille cavaliers, suivis d'un grand nombre d'autres encore. Omer n'avait à leur opposer qu'un faible corps de cinq mille cinq cents hommes. A la vue du danger qui le menaçait, il assembla ses généraux [3] et leur demanda s'il fallait aller à la ren-

[1] Sedrata ou Sedderata est le nom d'une tribu berbère.

[2] Les deux manuscrits portent سكرويد *Sekrouid*; mais j'ai adopté l'orthographe d'Ibn-Khaldoun dans son Histoire des Berbers.

[3] Généraux, en arabe *kowad*, le pluriel de *kaïd*. (Voyez sur ce mot la note 2, pag. 468.)

contre de l'ennemi; ils lui conseillèrent de ne pas quitter la ville. Il eut alors recours à la ruse pour détacher les Safrites de la coalition : il leur envoya un homme de la tribu de Miknasa nommé Ismaïl ibn Yakoub, auquel il avait donné quarante mille dirhims et un grand nombre de robes d'honneur, avec ordre de les offrir à Abou-Korra pour le déterminer à quitter ses alliés. Lorsqu'il lui présenta ces divers objets, Abou-Korra lui adressa ces mots : « Pensez-vous que moi, qui suis honoré du titre « d'*imam* depuis quarante ans, je puisse sacrifier à « un misérable intérêt temporel, qui ne m'est du « reste d'aucun avantage, le devoir sacré qui m'est « imposé de vous faire la guerre? » Frustré dans sa tentative, l'envoyé se rendit auprès du fils d'Abou-Korra, ou, d'après une autre version, chez son frère, auquel il donna quatre mille dirhims et plusieurs robes, à condition qu'il engagerait son père à se retirer, ou, en cas d'insuccès près de celui-ci, qu'il amènerait les Safrites à retourner dans leur pays. Ces propositions furent acceptées, et pendant la nuit, sans perdre de temps, il agit en conséquence, de sorte que le lendemain Abou-Korra, voyant ses troupes parties, se trouva dans la nécessité de les suivre. Immédiatement après le départ des Safrites, Omer envoya quinze cents hommes, sous la conduite de Mamer ibn Isa, de la tribu de Saad, pour combattre Ibn Rustem, qui se trouvait à Tehouda [1], à la tête de quinze mille cavaliers. Une rencontre

[1] Cette ville est située au midi du mont Aouras.

eut lieu, et Ibn Rostem, ayant éprouvé une défaite, se retira à Téhart تيهرت. Omer partit alors pour délivrer Kairewan, après avoir confié le commandement de Tobna à el-Mohenna المهنا ibn el-Mokharik ibn Ghifar, de la tribu de Taï. Abou-Korra ayant appris le départ d'Omer, rassembla ses troupes et alla bloquer el-Mohenna à Tobna; mais celui-ci fit une sortie, l'attaqua, le mit en fuite et pilla son camp. Il y avait déjà huit mois qu'Abou-Hatim asssiégeait Kairewan, et le trésor de la ville, ainsi que les magasins de vivres, se trouvaient totalement épuisés. Pendant tout ce temps les assiégés (*djond*) furent obligés de combattre les Berbers chaque jour, du matin au soir; et, pressés par la faim, ils s'étaient trouvés dans la nécessité de manger leurs montures et leurs chiens mêmes. Dans une pareille extrémité, les habitants de la ville commençaient à en sortir pour se réfugier dans le camp ennemi. A cette nouvelle, Omer, à la tête de sept cents miliciens, marcha sur Kairewan, et lorsqu'il fut arrivé à el-Orbos, les Berbers levèrent le siége et se portèrent à sa rencontre. Informé de leur approche, Omer se porta rapidement aux environs de Tunis, et les Berbers allèrent prendre position à Semendja سمنجة [1]. Alors Omer sortit de Tunis et vint au puits d'es-Selama بئر السلامة, où il effectua

[1] J'avais cru d'abord qu'il fallait lire سبخة, «le marais salé» (voy. *Notices et Extraits*, tom. XII, pag. 493); mais ce nom se rencontre plusieurs fois dans les manuscrits, et il est toujours écrit de la même manière.

sa jonction avec (*son frère utérin*) Djemîl ibn Sakhr, qui arrivait de Kairewan. Omer entra dans cette ville et envoya sa cavalerie dans les environs pour chercher des approvisionnements en vivres, en bois et autres choses nécessaires; il fit aussi des dispositions pour soutenir un siége : il forma un camp retranché à la porte d'Abou'r-Rebî باب ابى الربيع, où il établit ses milices. Alors arriva Abou-Hatim, à la tête d'une armée de cent trente mille hommes. Omer et les siens lui livrèrent un combat terrible; mais, accablés par le nombre, ils furent obligés de rentrer dans leurs retranchements. De là ils sortaient chaque jour pour combattre l'ennemi, ce qui dura jusqu'à l'épuisement entier de leurs approvisionnements; et les montures et les chats eux-mêmes leur servaient d'aliments. La position d'Omer devint très-fâcheuse; ses soldats, découragés, commençaient déjà à désespérer du succès de leurs efforts. Dans une telle extrémité, il leur adressa ces paroles : « Vous aviez « déjà éprouvé les plus horribles souffrances quand « Dieu a voulu vous en délivrer en partie par mon « arrivée; vous voyez maintenant la position où vous « êtes; je vous propose donc de choisir, pour vous « commander, Djemil ou Mokharik, et alors je ferai « une incursion, avec un corps de milices, dans le « pays des ennemis, afin d'enlever leurs familles, « et de vous apporter des provisions. » Ils acceptèrent unanimement les propositions de leur chef. Kairewan se trouvait alors entourée par trois cent cinquante mille Ibadites, dont trente-cinq mille

cavaliers, les uns et les autres sous le commandement d'Abou-Hatim. Lorsque Omer se disposait à sortir de la ville, une grande agitation se manifesta parmi les siens. On lui disait : « Tu veux sortir et « nous laisser ici sous les coups d'un siége; ne sors « pas et reste avec nous. — Oui, répondit-il, je res- « terai, mais je ferai partir Djemil ou Mokharik à la « tête des hommes que vous aurez désignés »; ce à quoi ils consentirent. A l'instant même où ce détachement allait sortir de la ville, ceux qui le composaient lui dirent : « Tu veux rester tranquille ici et « nous faire sortir pour nous exposer au danger. Non, « par Allah! nous ne le ferons pas. — Soit, leur dit-il, « outré de colère; mais, par Allah! *je vous mènerai « à l'abreuvoir de la mort!* » Cependant le siége durait encore lorsqu'il reçut une lettre de sa femme, Kho leida, fille d'el-Moarik المعارق, qui l'informait que le chef des croyants, se plaignant de sa lenteur, envoyait dans la province d'Afrique Yezid ibn Hatim, à la tête d'une armée de soixante mille hommes, et qu'en de pareilles conjonctures il ne lui restait plus qu'à mourir. — « Il demanda à me voir, dit Khi- « rasch ibn Idjlan خراش بن عجلان; en arrivant, je « l'ai trouvé le front inondé de sueur, ce qui mani- « festait en lui un violent accès de colère. Pendant « que je lisais la lettre de sa femme, je versais des « larmes. Qu'avez-vous? me dit-il. — Et vous-même? « Quel mal y a-t-il qu'un membre de ta famille vienne « te délivrer et te rendre au repos? — Oui, reprit- « il, c'est un repos qui durera jusqu'au jour de la

« résurrection. Sois donc attentif à mes dernières « volontés. Il me les dicta, et, sortant alors comme « un chameau furieux, il se précipita sur les assié- « geants, et ne cessa de frapper à coups de lance et « à coups d'épée jusqu'à ce qu'enfin il reçût lui-même « un coup mortel. » Cet événement eut lieu le dimanche 15 du mois de zou'l-hidja de l'an 154 (fin d'octobre 771 de J. C.). A sa mort, Djemil ibn Sakhr, son frère utérin et son successeur, continua la résistance; mais le siége traînait tellement en longueur, qu'il chercha à faire la paix avec Abou-Hatim, aux conditions suivantes : qu'il n'exigerait pas des assiégés de renoncer à l'autorité de leur souverain ni à déposer le vêtement noir (*la livrée des Abbasides*); que les Berbers ne se vengeraient pas sur eux du sang déjà répandu; qu'enfin aucun soldat de la milice ne serait obligé de se défaire de ses armes ni de sa monture. Ces conditions ayant été acceptées, Djemil ouvrit les portes de la ville, et en même temps un grand nombre de miliciens partirent pour Tobna. Abou-Hatim mit le feu aux portes de la ville et démantela les murailles; mais à la nouvelle de l'approche d'Yezîd ibn Hatim, il partit pour Tripoli, laissant à Abd el-Aziz ibn es-Semh السمح el-Maafiri le commandement de Kairewan. Ensuite Abou-Hatim lui envoya l'ordre de désarmer les miliciens, de les empêcher de se réunir deux dans le même endroit et de les lui envoyer un à un; mais, encouragés par l'approche de Yezîd ibn Hatim, ils tinrent conseil et s'obligèrent,

sous les serments les plus solennels, à ne pas se soumettre à cet ordre. Ils allèrent ensuite trouver Omer ibn Othman el-Fihri [1] et lui proposèrent de le mettre à leur tête. Il accepta, et attaquant sur le champ les partisans d'Abou-Hatim, il les tailla en pièces. Ce dernier, en apprenant cette nouvelle, partit aussitôt de Tripoli pour aller châtier Omer ibn Othman. Bientôt s'engagea entre eux un combat dans lequel beaucoup de Berbers périrent. Omer, à la tête de ses compagnons, prit alors la direction de Tunis, lorsque Djemîl ibn Sakhr et el-Djoneid ibn Seiyar se retiraient en désordre vers l'orient. Abou-Hatim se mit à la poursuite d'Omer ibn Othman, se faisant précéder de Djerir ibn Mesoud, de la tribu berbère de Medyouna المديونى, à la tête de l'avant-garde. Celui-ci atteignit Omer à Djidjel جيجل, dans le pays de la tribu de Kitama. Un combat s'en suivit. Djerir et ses partisans y périrent, et Omer entra à Tunis, accompagné d'el-Mokharik. Abou-Hatim se rendit à Tripoli, où il resta jusqu'à ce qu'il apprît l'approche de Yezîd ibn Hatim ; pendant ce temps Djemîl ibn Sakhr opéra sa jonction avec Yezîd, qui était à Sort, où il séjourna quelque temps avant de marcher à la rencontre d'Abou-Hatim. On rapporte que, depuis la révolte des Berbers contre Omer ibn Hafs jusqu'à leur déroute complète, ils livrèrent aux milices trois cent soixante-cinq combats.

[1] *El-Fihri* signifie « un descendant de Fihr, » l'ancêtre de la tribu de Koreisch.

GOUVERNEMENT DE YEZÎD IBN HATIM IBN KABISA IBN EL-MOHELLEB IBN ABI-SOFRA.

L'historien dit : Quand el-Mensour apprit la position d'Omer ibn Hafs et plus tard sa mort, il en éprouva un profond chagrin, et il fit aussitôt partir Yezîd ibn Hatim, à la tête de trente mille des *gens* de Khorasân et soixante mille des *gens* de Basra, de Koufa et de la Syrie. Arrivé à Sort, il fut rejoint par Djemîl ibn Sakhr et par quelques milices qui avaient quitté Kairewan pour se rallier à lui. De là il marcha sur Tripoli, et Abou-Hatim l'Ibadite prit la route des montagnes de Nefousa [1]; mais il fut atteint par l'avant-garde de Yezîd, commandée par Salim ibn Sewada, de la tribu de Temim. Ils combattirent avec acharnement, et Salim et les siens furent mis en déroute et se replièrent sur l'armée de Yezîd. Cependant Abou-Hatim, effrayé des forces de son adversaire, choisit une position très-forte et presque inabordable, dans laquelle il se retrancha avec son armée. Yezîd arrive, l'attaque avec acharnement, force les retranchements, tue Abou-Hatim et ses principaux partisans, et met ses troupes en déroute. La cavalerie de Yezîd s'élance à la poursuite des fuyards et en fait un horrible massacre. Trente mille d'entre eux restèrent sur le champ de bataille, et selon quelques-uns la milice ne perdit que trois (*hommes*). Ce combat fut livré le lundi

[1] La montagne de Nefousa est située à trois journées de Tripoli, en allant vers le midi.

27 du mois de rabi premier de l'an 155 (commencement de mars 772 de J. C.). Yezid resta environ un mois sur le lieu du combat, et il envoya sa cavalerie à la poursuite des Kharidjites et les fit tailler en pièces partout où il les rencontra. Après cette bataille, il partit pour Cabès, où il entra le 20 du mois de djoumada premier (mai), et l'ordre fut partout rétabli. Il fit rebâtir la grande mosquée de Kairewan en l'an 157 (774 de J. C.), et il établit dans cette ville des bazars pour chaque métier أسواق. Ainsi on pourrait dire, sans trop s'écarter de la vérité, qu'il fut le fondateur de Kairewan; et ce pays ne discontinua pas de jouir de l'ordre et du repos jusqu'à la fin de ses jours. Il mourut au mois de ramadan de l'an 170 (mars 787 de J. C.), pendant le khalifat d'er-Reschid. Il était généreux, brave, clairvoyant, d'une libéralité extrême et connu dans tout le pays par sa renommée. C'est lui qui disait:

La monnaie qui porte une empreinte ne s'habitue pas avec notre bourse; elle n'y séjourne qu'un instant et reprend bien vite sa liberté.

Elle n'a fait qu'y passer, et la bourse la repousse. Je suis un homme que les richesses n'ont jamais pu empêcher de rester pauvre[1].

Pendant qu'il était en Afrique, il fit plusieurs

[1] لا يألف الدرهم المضروب صرّتنا
الا لماماً قليلاً ثم ينطلق
يمرّ مرّاً عليها وهي تلفظه
انى امرء لم تخالف خرقتى الورق

tants qui décelaient la noblesse de son caractère et l'élévation de son âme, et parmi les plus connus est celui-ci : un de ses intendants vint un jour le trouver et lui dit qu'on avait offert une somme considérable des fèves qui avaient été semées dans la plaine de Kairewan. Yezid, sans rien répondre, ordonna à son premier intendant قهرمانه et à ses cuisiniers de se rendre dans ces champs, commandant à ses valets d'y dresser un grand nombre de tentes, et il s'y rendit ensuite lui-même avec ses amis pour y passer la journée et y prendre un repas. Étant sur le point de s'en revenir, il appela son intendant et lui fit infliger une punition en lui adressant ces paroles : « Fils d'une prostituée ! tu veux que je sois déshonoré à Basra et qu'on dise que Yezid, fils de Hatim, est un marchand de légumes ? Convient-il à un homme comme moi de vendre des fèves, scélérat que tu es ! » Il donna ensuite l'ordre de laisser les champs ouverts à tout le monde ; il s'y rendit lui-même pour manger, boire et faire des parties de plaisir ; de sorte que bientôt tout fut dévasté. Voici une autre anecdote qu'on raconte de lui : étant allé un jour faire une promenade vers Moniat el-Kheil منية الخيل, il rencontra sur son chemin un nombreux troupeau de moutons et demanda à qui ils appartenaient. On lui répondit qu'ils étaient la propriété de son fils Ishak. Il le fit aussitôt venir et lui dit : « Ces moutons sont-ils à toi ? — Oui, répondit-il. — Pourquoi en élèves-tu ? » Il répondit : « Je mange les agneaux خرافها, je bois

« le lait, je tire profit de la laine. — Si tu fais cela, » reprit son père, rien ne te distingue des marchands » de moutons ni des bouchers », et il ordonna que ce troupeau fût livré au public ; de sorte que tout fut enlevé, égorgé et mangé. On en jeta les peaux sur une colline qui porte encore aujourd'hui le nom *colline des peaux* كديه الجلود (*kodyet el-djeloud*). Il serait, du reste, trop long de rapporter ici tous les beaux traits de sa vie.

(La fin au prochain numéro.)

LETTRE

Sur un ouvrage inédit attribué à l'historien arabe Ibn-Khaldoun.

A MONSIEUR GARCIN DE TASSY,

Membre de l'Institut de France.

Monsieur,

Parmi les manuscrits que j'ai pu me procurer à Alger, durant le séjour que j'y ai fait en 1839, il en est un dont je crois devoir vous signaler l'existence. Celui dont je veux vous parler est un volume in-fol. d'environ cent-soixante et dix pages ; l'examen attentif que j'en ai fait m'a convaincu que c'était un ouvrage sorti de la plume du célèbre Ibn-Khaldoun, l'historien philosophe des Arabes : ce qui me le prouve, c'est la concision et la profondeur du

style de l'auteur, la magnificence de ses pensées, la richesse de ses expressions, l'emploi de certains termes propres à Ibn-Khaldoun, et plus que tout cela, le titre de l'ouvrage lui-même; car après les mots ordinaires : بسم الله الرحمن الرحيم, « Au nom « de Dieu clément et miséricordieux », on lit en lettres rouges, vers le milieu de l'alinéa, les noms mêmes de cet auteur, de la manière qui suit : قال الشيخ الفقيه الرئيس الاكمل ابو زكرياء يحيى بن محمد بن محمد بن محمد بن خلدون رضى الله عنه « Voici ce « qu'a dit le cheïkh, le fakih, le chef très-accompli, « Abou Zakaria Yahia, fils de Mohammed, fils de « Mohammed, fils de Mohammed, Ibn Khaldoun; « puisse Dieu être satisfait de lui! »

On trouve dans la Chrestomathie de feu M. Silvestre de Sacy (t. I, p. 393), que le prénom d'Ibn Khaldoun était ابو زيد *Abou Zéid*, et ses surnoms اشبيلى *Eschbilii*, c'est-à-dire *de Séville*, et حضرمى *Hadrami*, ou originaire du Hadramaut : comme aucune de ces appellations n'est donnée à l'auteur de mon manuscrit, j'ai été d'abord porté à croire qu'il s'agissait peut-être d'un autre Ibn Khaldoun; mais le silence des biographes qui ne parlent nulle part d'un autre auteur de ce nom, et une note qui se lit à la fin du volume, m'ont confirmé dans l'opinion que ce ne pouvait être qu'un ouvrage du fameux historien que nous connaissons. En effet, d'après cette note, notre Abou Zakaria Ibn Khaldoun vivait

du temps d'Abou Hammou, sultan de Tlemcen, vers la fin du VIII[e] siècle de l'hégire; or, c'est à la même époque que florissait Abou Zéid Ibn Khaldoun: s'il y avait eu deux Ibn Khaldoun contemporains l'un de l'autre, les historiens arabes, qui se sont fait un devoir de nous faire connaître dans leurs biographies le moindre de leurs auteurs, n'auraient pas manqué, en faisant mention de l'un, de nous apprendre aussi l'existence et les ouvrages de l'autre, ce qui n'est pas.

Quant au prénom d'Abou Zakaria donné dans mon manuscrit à Ibn Khaldoun, on peut faire une conjecture, et dire que cet écrivain, ayant deux fils jumeaux dont l'un s'appelait Zakaria et l'autre Zéid, il prenait indifféremment le nom d'Abou Zakaria ou d'Abou Zéid, suivant en cela l'usage adopté par les Arabes, de joindre à leurs propres noms celui de leur premier-né.

Si dans mon manuscrit Ibn Khaldoun ne porte pas les surnoms de *Eschbili* et de *Hadramii*, c'est que les qualifications qui servent à désigner l'origine et la patrie des auteurs se trouvent souvent omis par les copistes, quand il s'agit d'un personnage très-connu et déjà distingué d'un autre par ses noms et ses prénoms [1].

L'ouvrage qui porte en tête le nom d'Ibn Khal-

[1] Mon confrère M. Reinaud m'apprend que le volume en question, tel que le décrit M. l'abbé Bargès, ne se retrouve pas avec les mêmes divisions et les mêmes détails dans les volumes du grand ouvrage d'Ibn Khaldoun que possède la Bibliothèque royale. Si ce

doun, étant réellement de cet auteur, il reste à savoir si c'est un livre qui forme un tout, *quid unum*, ou bien seulement une partie de quelque autre composition de cet écrivain, telle que sa grande Histoire connue sous le titre de كتاب العِبَر وديوان المبتدا والخبر في ايّام العرب والعجم والبربر « Livre des exemples instructifs et recueil du sujet et de l'attribut, « concernant les journées des Arabes, des Persans « et des Berbers. »

Pour résoudre cette question, il me faudrait avoir devant les yeux l'ouvrage que je viens de citer; mais, à défaut de cela, il me sera permis de proposer mes conjectures. D'abord, l'auteur ne donne nulle part à entendre que son livre fasse partie d'un autre; en second lieu, le manuscrit contient une préface et une table des matières qu'il traite, ce que n'offrent pas d'ordinaire les livres arabes qui font suite à d'autres; en troisième lieu, il renferme l'histoire d'une dynastie africaine, avec une prolixité de détails qui semble exclure l'idée de tout autre plan, dans lequel cette histoire elle-même n'entrerait que comme partie intégrante.

Le manuscrit est intitulé : بغية الروّاد في ذكر الملوك من بني عبد الواد وما حازه امير المسلمين مولانا ابو حمّو من الشرف الشاهق الاطواد[1] « L'aliment des voyageurs

volume appartient en effet à Ibn Khaldoun, c'est alors, ainsi que le dit M. Bargès, un ouvrage particulier, qui, dans l'origine, ne faisait pas partie du recueil principal. — G. T.

[1] Il faut sans doute lire ici et plus bas الاطرد forme comparative

« ou Histoire des rois de la famille des Beni Abd'el-« wâd, et exposition de ce que possède de haute « noblesse et de gloire solide, le prince des moslims, « notre maître Abou Hammou. » A la fin du livre, ce même titre est répété avec quelques légères différences; on lit: كتاب بغية الروّاد في اخبار الملوك من بنى عبد الواد وما حازه مولانا الخليفة ابو حمّو من الشرف الراسخ الاطواد « Livre de l'objet des désirs des voya-« geurs ou Histoire des rois de la famille des Beni « Abd'elwâd, et exposition de ce que possède de so-« lide et stable gloire, notre maître, le khalife Abou « Hammou. » Comme on le voit, le sens des deux titres est le même, seulement le roi de Tlemcen est qualifié dans le dernier du nom pompeux de khalife.

L'ouvrage entier est distribué en trois parties; ces trois parties se divisent en chapitres, lesquels se subdivisent en sections.

Pour vous donner, monsieur, une idée nette de tout son contenu, et du parti que la science historique peut en tirer, je vais traduire ici les titres de ces différentes divisions :

PREMIÈRE PARTIE. — Sur la famille des Beni Abd'elwâd et sur leurs commencements. Elle comprend trois chapitres.

Chapitre I. — De la patrie des Beni Abd'elwâd. Ce chapitre se subdivise en trois sections.

et superlatif de la racine طلد, stabilis et immotus fuit, ce qui donne un fort bon sens. الاطواد ne pourrait être que le pluriel de طود, mons ingens. — G. T.

Section 1. — Du nom de la patrie des Beni Abd'elwâd, et de sa situation.
Section 2. — Du nombre des savants, des hommes remarquables et des saints qu'a produits ce pays, ou qui y ont séjourné.
Section 3. — De ceux qui ont gouverné ce pays avant la dynastie à laquelle appartient Abou Hammou.
Chapitre II. — Sur l'origine de la famille régnante et sur ses diverses branches. Il contient deux sections.
Section 1. — Des Berbers et de la tribu des Zénatah.
Section 2. — De la tribu des Beni Abd'elwâd et de leurs branches diverses.
Chapitre III. — Sur leur règne et leur dynastie. Il contient trois sections.
Section 1. — Du commencement de l'élévation des Beni Abd'elwâd.
Section 2. — De la manière dont ils parvinrent au trône.
Section 3. — De ceux parmi eux qui ont gouverné leur royaume sous la dépendance des princes étrangers.
Seconde partie. — Sur le premier des Beni Abd'elwâd qui a porté le titre de roi. Elle comprend trois chapitres.
Chapitre I. — Du règne d'Yaghmor Essen ben-Zian et de celui de la postérité d'Othman, l'un de ses fils.
Chapitre II. — De la destruction de l'empire des Beni Abd'elwâd et de sa restauration.
Chapitre III. — Du règne d'Abd'elrahman, fils d'Yahia, fils d'Yaghmor Essen ben-Zian.
Troisième partie. — Sur la gloire du règne du prince des moslims, Abou Hammou. Elle contient trois chapitres.
Chapitre I. — Des nobles qualités de ce prince et de sa bonne conduite.
Chapitre II. — Des commencements de son élévation et de la manière dont il arriva au trône.
Chapitre III. — De l'administration générale de son royaume.

Telle est la table méthodique des divisions de cet

ouvrage. Il renferme l'histoire détaillée des faits qui se sont passés dans le royaume de Tlemcen depuis l'an 633 de l'hégire (1236 de J. C.), lorsque Yaghmor Esen ben-Zian se révolta contre les Almohades, maîtres de l'empire de Maroc, et qu'il s'empara à Tlemcen du souverain pouvoir, jusqu'à l'an 776 de la même ère (1374 de J. C.), c'est-à-dire jusqu'au commencement du règne glorieux d'Abou Hammou, ce qui comprend l'espace d'environ 138 ans.

Les faits qui sont arrivés dans cette partie de l'Afrique, à l'époque dont il s'agit, ne sont guère connus de nos historiens ; ce serait donc rendre un véritable service à la science que de s'occuper de la traduction de l'ouvrage dont j'ai l'honneur de vous entretenir; mais pour cela, monsieur, il faudrait avoir à sa disposition les trésors scientifiques qui ne se trouvent qu'à Paris.

Une note écrite par le copiste sur l'avant-dernière page du manuscrit nous apprend la raison pour laquelle l'auteur n'a point terminé la vie du roi Abou Hammou : « J'avais, dit-il, l'intention de transcrire la fin de la vie du sultan Abou Hammou dont « ce volume ne contient qu'une partie, lorsque je me « suis vu dans l'impossibilité de le faire ; j'ai en effet « découvert que l'auteur ne l'avait point achevée et « qu'il n'existe pas de tome deuxième. Voulant néanmoins connaître la suite de la vie de ce prince, j'ai « consulté le Livre des exemples instructifs, où sont « mis en ordre les gestes d'Abou Hammou, et j'y « ai puisé les détails dont je donnerai ici un abrégé,

«l'on aura ainsi sous les yeux toute la vie d'Abou «Hammou qu'Ibn Khaldoun n'a pu terminer, vu «qu'il était contemporain de ce prince.»

Le copiste a rédigé, suivant sa promesse, la suite de la vie d'Abou Hammou, et il a renfermé, dans un cadre très-resserré l'histoire des principaux événements qui ont eu lieu dans le royaume de Tlemcen, depuis les premières années du règne de ce prince jusqu'en 777 de l'hégire (1375 de J. C.)

La transcription du manuscrit a été achevée un jour de samedi, le septième de safar de l'an 1128 de l'hégire, c'est-à-dire vers le milieu du siècle dernier, et elle est due à un certain Mohammed fils de Mohammed, fils d'Abd'allah Mohammed Almehédi, sur une ancienne copie faite pour la bibliothèque du sultan Abou Hammou, et que l'on croyait communément être l'autographe lui-même.

Sur la dernière page du manuscrit on lit cette note singulière qui n'a, à la vérité, aucun rapport avec le reste de l'ouvrage, mais que je crois devoir vous faire connaître, parce qu'elle peut jeter quelque jour sur l'époque de la fondation de la grande mosquée de la ville d'Alger: «Louanges à Dieu. Voici ce qui «a été trouvé écrit sur la chaire de la grande mos- «quée d'Alger la bien gardée, en caractères coufiques «liés: Au nom de Dieu clément et miséricordieux! «Cette chaire a été achevée le premier de redjeb «de l'an 409 de l'hégire (1018 de J. C.). Ouvrage «de Mohammed Antchin Balbozah.»

Il existe trois chaires dans la principale mosquée

d'Alger, l'une presque neuve, une autre vieille, et la troisième, qui est vis-à-vis de la grand'porte, entièrement vermoulue et hors de service : c'est sans doute de cette dernière qu'il s'agit dans la note précitée ; j'aurais pu m'en assurer moi-même l'an dernier, lorsque je visitai ce temple, mais la crainte d'offenser les musulmans, qui voient toujours avec peine entrer dans leurs mosquées ceux qu'ils appellent *chiens et infidèles*, m'a fait renoncer au dessein que j'avais d'abord formé de monter dans cette chaire pour examiner de près les inscriptions qui y sont gravées.

Agréez, monsieur, etc.

L'abbé Bargès,

Membre de la société Asiatique de Paris et de l'Académie de Marseille.

Le manuscrit dont il est question dans l'article précédent est sans doute un exemplaire de l'ouvrage d'Abou-Zékariya Yahya Ibn Khaldoun, renfermant l'histoire de la dynastie d'Abd-el-Wad, sujet que *son frère*, Abd er-Rahmân Ibn Khaldoun, traita plus tard, et avec plus d'étendue, dans son Histoire des Berbers. L'ouvrage d'Abou Zékariya est cité par El-Makkari, dans sa vie du vizir Lisan-ed-Dîn (man. de la Biblioth. du roi, ancien fonds, n° 479, fol. 150 v.) Dans un autre volume de la même biographie, l'auteur dit que cet Abou Zékariya Yahia Ibn Khaldoun était frère d'Abd er-Rahmân Ibn Khaldoun, le célèbre historien. Je dois ajouter que le style du dernier, dans ses ouvrages purement historiques, est de la plus grande simplicité, n'offrant presque aucun exemple de la magnificence de pensée ni de la richesse d'expression qui surchargent quelquefois les compositions orientales.

M. G. de Slane.

BIBLIOGRAPHIE.

Histoire de la langue et de la littérature des Slaves, Russes, Serbes, Bohêmes, Polonais et Lettons, considérées dans leur origine indienne, leurs anciens monuments et leur état présent; par F. G. Eichhoff. Paris, Ab. Cherbuliez et comp. libraires, 1839. In-8°.

L'étude comparative des langues a démontré d'une manière évidente que la plupart des familles qui peuplent nos contrées occidentales ont une origine asiatique; c'est un fait que la philologie a acquis à l'histoire. On a vu en effet, à mesure que l'on soumettait à une analyse rigoureuse les grammaires et les vocabulaires européens, chacun de ces idiomes accuser successivement une extraction indienne. Les langues teutoniques furent les premières peut-être qui révélèrent ce singulier phénomène; puis le groupe pélasgien revendiqua le même berceau; vint ensuite la famille slave; enfin le celtique, regardé naguère encore comme le fils aîné de la vieille Europe, comme l'aïeul de la plupart des idiomes de cette grande contrée, examiné plus scrupuleusement, se trouva n'être plus que leur frère, et fournit des preuves irrécusables de son origine orientale. Deux groupes restent encore, aux extrémités opposées du continent européen, sur lesquels la science n'a pas dit son dernier mot; ce sont l'escuara et l'ouralien; les verrons-nous un jour rangés sous une bannière unique avec les autres langues de l'Europe? c'est fort douteux; c'est peut-être une cause désespérée quant au basque; mais déjà M. Eichhoff laisse pressentir que le finnois n'est pas sans analogie avec le grand rameau indo-européen. De nouvelles études approfondies pourront jeter enfin quelque jour sur cette intéressante question.

Le Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde, qui a paru, il y a quelques années, nous a offert les précieux résultats de la philologie par rapport aux langues parlées dans notre Occident. l'auteur y a nettement groupé les différents systèmes qui se rattachent à la langue sanscrite: mais, de toutes les familles qui composent le faisceau européen, la moins connue dans nos contrées est sans contredit la famille slave: en effet, pendant que les Reiff, les Schaffarick, les Dobrowsky et plusieurs autres savants du nord mettaient au jour de curieuses et importantes recherches sur l'histoire, les origines et l'étymologie des langues slaves, c'est à peine si l'on soupçonnait en France qu'elles eussent une communauté d'origine avec celles dont nous parlons; nous n'avions point d'ailleurs d'ouvrage spécial que l'on pût consulter à ce sujet. C'est pour remédier à ce défaut que le même auteur vient de faire paraître le livre que nous annonçons, dans lequel il traite explicitement cette matière, afin de démontrer combien la langue et la littérature de ces peuples sont dignes de l'attention des savants.

L'ouvrage est divisé en quatre parties: la première contient un aperçu de l'histoire des Slaves depuis leur origine jusqu'à nos jours. M. Eichhoff retrouve leurs ancêtres chez les anciens Scythes d'Hérodote, campés entre l'Asie et l'Europe. Parmi les preuves qu'il en apporte, il cite en note quelques mots de leur langue, recueillis par cet ancien historien, qui ont encore la plus grande analogie avec le sanscrit et l'esclavon primitif. Ainsi, d'après Hérodote, le dieu suprême était appelé chez les Scythes Παπαῖος, en sanscrit *Pâpas*, père, créateur; Apollon, Οἰτόσυρος, en sanscrit *Âdhasûras*, brillant soleil; Vesta, Ταβιτί, en sanscrit *Tapitâ*, en esclavon *Teplota*, chaleur ardente; les Amazones, Οἰόρπατα, qu'Hérodote lui-même traduit par Ἀνδροκτόνοι, meurtrières de leurs maris, en sanscrit *Vîrabadhâ*, en lithuanien *Vyrabeda*, même forme et même signification.

Dans la seconde partie, l'auteur divise les langues slaves en trois principaux systèmes dont chacun se subdivise encore

en plusieurs dialectes. A leur tête marche l'esclavon ou vieux slavon, que l'on a regardé longtemps comme le père de tous les autres dialectes slaves et qui n'en est que le *frère aîné*; c'est lui qui le premier a été fixé par l'écriture, grâces aux travaux de deux frères aussi savants que pieux, Cyrille et Méthode, qui furent les apôtres et les instituteurs des Slaves. Cet idiome n'existe plus que dans la Bible et dans les livres liturgiques; on ignore même quelle fut la contrée où il était autrefois parlé; il constitue avec le russe, le serbe et le carniolique, ce que l'auteur appelle la branche serbo-russe ou des Slaves de l'est. Le bohémien, le polonais et le vénède forment la branche vendo-polonaise ou des Slaves de l'ouest. La troisième branche, dite letto-prussienne ou des Slaves du centre, et qui comprend l'ancien prussique, le lithuanien et le letton, paraît au premier coup d'œil s'éloigner beaucoup des deux autres: aussi a-t-elle été généralement considérée jusqu'ici comme un mélange incohérent d'éléments germaniques et slavons; mais l'auteur démontre qu'elle est au contraire la branche qui accuse le plus fidèlement et le plus purement une origine indienne, et que c'est parmi les Lettes que l'on doit chercher les Slaves primitifs.

Il est fâcheux que toutes ces langues qui, appartenant à une même famille, ont nécessairement entre elles les analogies les plus intimes, soient soumises chacune à un système graphique particulier, ce qui, fort souvent, empêche de saisir leur lien de parenté. Cependant, le savant missionnaire qui donna l'écriture aux Slaves, ne leur imposa pas arbitrairement et d'autorité l'alphabet de sa langue maternelle, comme on l'a fait de nos jours à l'égard des peuples qu'on veut initier aux lettres; il s'appliqua à étudier tous les sons, toutes les articulations de cet idiome qui ne lui était accessible que par la voie orale; il rendit les sons simples par les caractères grecs correspondants, et, pour suppléer aux articulations étrangères aux langues écrites de l'occident, il se garda bien de grouper des caractères d'une manière plus ou moins barbare, mais il emprunta à l'arménien, à l'hébreu et même au copte

les figures qui lui étaient nécessaires; il évita ainsi l'écueil où échouèrent tous ceux qui soumirent bon gré mal gré nos langues modernes à l'alphabet latin[1]. Malheureusement les querelles religieuses empêchèrent les tribus slaves d'adopter unanimement ce système; les Russes sont à peu près les seuls qui l'aient conservé; aussi peuvent-ils se glorifier avec raison d'avoir en Europe l'alphabet le plus complet et le mieux raisonné; cependant malgré sa richesse on y désirerait un caractère qui rendît l'aspiration *h*.

Vient ensuite la partie vraiment curieuse de l'ouvrage; ce sont les chapitres qui traitent du vocabulaire et de la grammaire comparée, et qui représentent les modifications qu'ont subies les éléments indiens en passant dans les idiomes slaves. C'est avec le plus vif intérêt que l'on parcourt la série de tableaux où les mots slaves sont comparés aux indiens classés d'après les organes de la voix. La synglosse grecque et latine qui accompagne chacun de ces mots démontre cette proposition de l'auteur, que la parenté du slave avec le sanscrit « presque aussi intime que celle du latin, surpasse quelquefois « celle du grec même par la reproduction exacte des initiales. » La grammaire comparée fournit des rapprochements plus frappants encore; plusieurs dialectes slaves offrent une déclinaison et une conjugaison purement indienne. L'examen attentif des dialectes que l'auteur a mis en regard pour établir les points de comparaison fait surtout vivement regretter la perte du prussique, usité jadis dans la Prusse orientale, et actuellement éteint sans ressource. Cette ancienne langue ne nous est plus représentée que par un seul ouvrage (traduction du Catéchisme de Luther), écrit à l'époque de sa décadence, et avec une orthographe tout arbitraire. Tel qu'il est cependant, il suffit pour démontrer que les anciens Prus-

[1] Il suffit de rappeler que *ch* en français, *sh* en anglais, *sc* en italien, *x* en portugais, *sz* en polonais, *š* en bohémien, *sch* en allemand, sont censés représenter l'articulation ш des Orientaux; encore ces signes de convention sont-ils sujets à exception dans la plupart de ces langues.

sieurs avaient conservé le dialecte le plus pur et le plus rapproché du commun berceau.

La troisième partie donne en abrégé l'histoire de la littérature des différents peuples slaves. L'auteur recherche quels sont les premiers monuments connus dans chaque nationalité. Malheureusement ils ne datent pas de bien loin; les Russes ne sauraient nous en offrir d'antérieurs au XIIᵉ siècle, les Polonais, au Xᵉ; les Serbes, au IXᵉ; c'est la Bible esclavonne qui brille à l'aurore de la littérature de tous ces peuples. Plus favorisés que leurs frères, les Bohêmes ont pu recueillir, dans des manuscrits longtemps oubliés, des chants nationaux qui datent du VIIIᵉ siècle et qui célèbrent la gloire de leurs ancêtres.

Enfin la quatrième partie renferme des poëmes nationaux, les plus anciens en date dans chacune des principales langues slaves, et dont plusieurs rappellent le genre et l'inspiration d'Ossian et des anciens bardes scandinaves. La lecture de ces pièces permet de supposer qu'elles ne sont pas le premier essai tenté dans ces idiomes, mais qu'il existait déjà une littérature à l'époque où elles furent composées.

En résumé, nous ne pouvons qu'applaudir à ce consciencieux travail dont l'opportunité ne saurait être révoquée en doute, dans un moment où le gouvernement, pour répondre aux besoins de l'époque, vient d'ériger une chaire de langue slave. Tous ceux qui étudieront ce livre sans préoccupation, y trouveront le fruit de laborieuses recherches exposé dans un plan savamment combiné, et conviendront que l'auteur a eu le rare bonheur de bannir de son œuvre la sécheresse et l'aridité inhérentes le plus souvent à de semblables sujets.

BERTRAND.

ERRATUM POUR LE CAHIER DE SEPTEMBRE-OCTOBRE.

Page 303, ligne 16, au lieu de [illegible], *lis.* [illegible].

JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1841.

EXTRAITS
DU MODJMEL AL-TEWARIKH

Relatifs à l'histoire de la Perse, traduits par M. Jules Mohl.

(Suite.)

SUITE DU CHAPITRE IX.

SUITE DE LA SECTION II.

LA DYNASTIE DES ASCHKANIDES OU DES MOLOUKI THEWAÏF.

D'après une tradition, cette dynastie forme onze générations de rois; mais les listes de leurs noms ne s'accordent pas entre elles: ainsi on parle de Gouderz le Grand et Gouderz le Petit, de Widjen et de quelques autres. Le Mobed Bahram suit une autre tradition, et énumère dix-huit rois: j'en parlerai (plus tard) en détail. Voici sa liste :

Aschek, fils de Dara, fils de Darab; il régna dix ans.

Aschek, fils d'Aschkanan; il régna vingt ans.

Schapour, fils d'Aschek; il régna soixante ans.

Bahram, fils de Schapour; il régna quinze ans.

Balasch, fils de Bahram; il régna onze ans.

Hormouzd, fils de Balasch; il régna dix-neuf ans.

Nouscheh, fils de Balasch; il régna quarante ans.

Hormouzd, régna dix-sept ans.

Balasch, fils de Firoud; il régna douze ans.

Khosrou, fils de Falazan; il régna quarante ans.

Balaschan; il régna vingt-quatre ans.

Ardewan, fils de Balaschan; il régna seize ans.

Ardewan le Grand, fils d'Aschkan; il régna vingt-trois ans.

Khosrou, fils d'Aschkanan; il régna trente ans.

Aferid, fils d'Aschkanan; il régna quinze ans.

Balasch, fils d'Aschkanan; il régna trente ans.

Nouscheh, fils d'Aschkanan; il régna vingt ans.

Ardewan le Petit; il régna trente et un ans.

La dynastie des Aschkanides occupa le trône en tout pendant quatre cent onze ans, et tous ceux qui ont de la parenté avec Aschkan sont de la descendance de Dara, fils de Darab. Je raconterai (plus tard) ce que j'ai trouvé sur le sort de ces princes, si Dieu le permet.

Schapour, fils d'*Aschek*.—Il était de la famille des Aschkanides, et fit une expédition contre[1] . . . . qui était fils de Zerwan, fils d'Aschghan, et vécut

[1] Nom illisible.

du temps d'Isa (Jésus-Christ); ensuite Schapour marcha contre le pays de Roum, et y fit une invasion. Antiochus était alors troisième roi de Roum depuis Sekander. Schapour emmena de Roum beaucoup de captifs, qu'il fit mettre sur des vaisseaux, et ensuite noyer en vengeance de Dara. Il rapporta beaucoup de choses précieuses que Sekander avait envoyées à Roum, et fit ouvrir le Nahr al Melik [1], entreprise dans laquelle il dépensa une grande partie des trésors (qu'il avait rapportés).

Gouderz, fils d'*Aschek*. — Il fit une invasion dans la Judée, après la mort de Iahia, fils de Zakariah, et dévasta Jérusalem pour la seconde fois; Bakhtnasr l'avait fait avant lui, et avait tué et emmené en captivité beaucoup de Juifs. Après Gouderz, Thithghous, fils d'Asfesanoun (Titus, fils de Vespasianus), en tua, quarante ans après la mort du Messie, une quantité innombrable, en emmena un grand nombre en captivité, et dévasta le pays.

Balasch, fils de *Khosrou*. — Il apprit que les Romains voulaient envoyer une armée pour faire une invasion dans le pays des Persans, et écrivit sur-le-champ des lettres dans lesquelles il demanda aux Molouki thewaïf des secours. Chacun d'eux lui envoya des trésors et des soldats sans nombre, de

[1] Le Nahr al Melik est le grand canal qui traversait autrefois toute la Mésopotamie. Il est beaucoup plus ancien que le règne de Schapour l'Aschkanide, qui probablement ne fit que le déblayer. Voyez, sur le Nahr al Melik, une note de M. Saint-Martin, dans son édition de Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, vol. III, p. 109.

sorte qu'il devint fort puissant; ensuite il envoya le prince de Hadhr[1] (dont la famille possédait, sous la suzeraineté des Molouki thewaïf, une principauté sur la frontière de Roum) contre les Romains, en le nommant général en chef. Il vainquit l'armée romaine, tua l'empereur, et revint dans l'Irak avec un butin immense et beaucoup de prisonniers. Les Romains cessèrent alors de faire de la ville de Rome le siége du gouvernement, et bâtirent une ville fortifiée pour avoir leur capitale près de la frontière de Perse. Ils choisirent l'endroit où se trouve maintenant la ville de Costantinieh. Leur empereur était alors Costantin, fils de Néron, qui donna à la nouvelle ville son nom. Il fut le premier empereur de Rome qui embrassa la religion chrétienne, à laquelle il convertit aussi ses sujets. Il persécuta les Juifs et les bannit de Jérusalem, ville

[1] *Hadhr ou Khadhr,* حضر ou خضر, était une ville fort importante en Mésopotamie, qui a joué un rôle considérable dans les guerres des Arsacides contre les empereurs romains. *Ammien Marcellin* dit, l. XXV, c. VIII: «Prope Hatram venimus, vetus oppidum in media «solitudine positum olimque desertum, quod diruendum adorti «temporibus variis Trajanus et Severus, principes bellicosi, cum «exercitibus pœne deleti sunt.» *Herodien*, l. III, en fait la description suivante: *ἦν τε πόλις ἐπ' ἄκρας ὑψηλοτάτου ὄρους, τείχει μεγίστῳ καὶ γενναίῳ περιβεβλημένη, πλήθει ἀνδρῶν τε τοξότων ἀκμάζουσα.* Dion Cassius l'appelle τὰ Ἄτρα, et Stephanus Ἄτραι. Voyez aussi M. de Sacy, *Antiquités de la Perse*, p. 286, et la *Géographie d'Aboulféda*, texte arabe, p. 55 et 284. Les ruines de Hadhr, qui subsistent encore, sont extrêmement considérables; M. Ross les a visitées deux fois, en 1836 et 1837, et en a donné une description dans le *Journal de la Société de Géographie de Londres*, vol. IX, pag. 467 et suivantes.

dans laquelle aucun d'eux n'a pu revenir jusqu'au moment actuel.

Ardewan fut le dernier des Aschkanides.

LA DYNASTIE DES SASANIDES.

Le premier roi de cette famille était Ardeschir, fils de Babek. Il passa trente ans à faire la guerre aux Molouki thewaïf, et livra beaucoup de batailles dans les provinces de Fars et d'Ahwaz. La ville de Kedjaveran, située près du bord de la mer, était, à cette époque, occupée par Heftwad et le célèbre ver[1] qui avait paru alors, et par l'heureuse influence duquel Heftwad était devenu si puissant; mais Ardeschir tua le ver par ruse, et fut alors en état de vaincre Heftwad et ses fils. On dit que la ville de Kirman prit son nom de ce ver (*kirm*). Ardeschir vainquit pendant son règne un grand nombre de princes, et mit fin au pouvoir (des Molouki thewaïf).

Ardewan était le plus puissant de ces rois; c'est lui qu'on appelle *Afdam* (le dernier). Ardeschir le tua de sa main dans la bataille, but de son sang et plaça le pied sur son cou après l'avoir renversé la tête dans la boue. A ce moment, Ardeschir fut salué du titre de Schahinschah (roi des rois); il se trouvait alors suzerain de dix-sept rois, dont chacun avait dix mille hommes de troupes aguerries sous ses ordres. Hamzah dit, dans sa Chronique,

[1] Voyez ce conte dans Firdousi, édition de Calcutta, pages 1381 et suiv.; et Goerres, *Heldenbuch von Iran*, vol. II, p. 306 et suiv.

qu'Ardeschir tua dans ses guerres quatre-vingt-dix des Molouki thewaïf, et qu'il devint ainsi maître souverain et libre de tout contrôle; il dit encore que la bataille contre Ardewan fut livrée sous les murs de Nehavend, capitale de ce prince : mais Firdousi raconte ces événements autrement, ainsi que je le dirai plus tard.

Ardeschir, fils de *Babek*. — Son règne dura quatorze ans et dix mois, ou, selon d'autres, quatorze ans et six mois. Ce prince, depuis le moment (de son avénement), ne montra que de la justice, de l'équité, de la courtoisie et des dispositions aimables envers ses sujets, son armée et ses employés, ce dont les détails sont bien connus. Tout le monde connaît son testament [1]. Il s'appliqua à faire fleurir son empire, encouragea les sciences et fit publier des livres, car il n'existait plus dans l'Iran un seul ouvrage ancien sur les sciences, parce que Alexandre en avait envoyé à Roum ce qu'il avait voulu, et brûlé le reste. Parmi ses constructions et les villes qu'il a fondées, il faut compter *Noud-Ardeschir*, qui porte maintenant le nom d'*Ardeschter;* ensuite *Hormazd-Ardeschir*, qui est maintenant *Souk-al-Ahwaz* [2];

[1] L'auteur fait probablement allusion à une espèce de testament politique d'Ardeschir, qui se trouve dans *Firdousi*, édition de Calcutta, p. ١٤١٢ et suiv.

[2] *Le marché d'Ahwaz.* Aboulféda (*Géographie*, pag. 316) dit que Souk-al-Ahwaz et Ahwaz sont une seule et même ville, et l'auteur du Modjmel donne, un peu plus bas, quelques détails là-dessus. C'est là que, selon Aboulfaradj, Manes commença à enseigner sa doctrine. (Voyez *Historia dynastiarum*, edidit Pocock, p. 82.) On

une autre est *Ardeschir-Khoureh*, qu'on appelle maintenant *Pirouzabad*, et qui est située dans le Farsistan. On l'appelait autrefois *Gour*, mot qui alors, de même que *Kared*, signifiait une montagne où il y a des excavations, et n'avait pas le sens actuel de *Gour*, tombeau pour les morts; car alors les Persans n'avaient que des chambres sépulcrales[1], et ne connaissaient pas les tombeaux. *Hen-Ardeschir* est une ville (fondée par Ardeschir), sur les bords du (Tigre, dans la partie où ce fleuve est appelé) *Dijleh alawra*, dans (le canton de) Misan et (la province de) Basrah, et que l'on appelle aussi *Bahmanschir*. *Forati-Misan* et *Toster* furent fondées par Ardeschir dans le Khouzistan. Cette dernière ville est la même que *Schouschter*. (Il fonda encore) *Ram-Hormuzd-Ardeschir*, qui est aussi appelée *Ramuz*, et d'autres villes situées dans différentes provinces, comme *Wehischt-Ardeschir*, *Beh-Ardeschir*, *Istad-Ardeschir* et *Hormuzd-Ardeschir*, qui était composée de deux villes, dont l'une était la résidence des commerçans et l'autre celle de la noblesse. La première portait le nom pehlewi de *Heboudjestan-Wadjar*, que les Arabes ont changé

peut lire la description des ruines immenses d'Ahwaz dans le Mémoire du capitaine Mignan, inséré dans les *Transactions of the Asiatic Society of Great Britain*, vol. II, p. 203 et suiv.

[1] Le mot dont se sert l'auteur est ناوس, ou plutôt ناووس, qui vient du mot grec ναός (voyez M. de Sacy, *Abdallatif*, p. 219), que les Arabes paraissent avoir adopté en Égypte et porté en Perse. Les dictionnaires persans le traduisent par temple de feu; mais on ne le trouve guère employé que dans le sens de lieu de sépulture.

en *Souk-al-Ahwaz;* la seconde était appelée *Houm-schir:* elle fut détruite du temps de la conquête arabe. Souk-al-Ahwaz resta debout, et elle existe encore aujourd'hui sous le nom d'*Ahwaz;* mais il n'y a plus de traces de l'ancienne ville. On donne aussi le nom d'Ahwaz au district entier.

Ten Ardeschir, ville située sur le bord de la mer, est appelée ainsi parce qu'Ardeschir avait placé les fondements des murailles sur des corps d'hommes, en faisant poser alternativement des couches d'hommes et des couches d'argile. (Il saisit, pour obtenir des hommes,) tous les habitants du Farsistan, du Sewad et de Madaïn, qui s'étaient révoltés contre lui et à qui il en voulait. Il acheva la construction de toutes ces villes dans les provinces de Kerman, de Farsistan, du Sewad et de Madaïn, et donna à chacune le nom de Dieu ou son propre nom. Il y en a qui subsistent encore, mais un grand nombre d'entre elles sont détruites, et l'on discute même sur leurs noms. Il fit les travaux nécessaires pour la distribution de l'eau (de la rivière qui traverse) Isfahan, et creusa le canal du Khouzistan et les canaux orientaux. Il portait le nom d'Ardeschir Babekan. Ce que j'en ai dit est le résultat de la comparaison de plusieurs récits[1]. Il mourut de mort naturelle à Isthakhr.

Schapour, fils d'*Ardeschir*.—Son règne dura trente ans et quinze jours, ou, selon d'autres, trente ans

[1] Je ne suis pas sûr du sens de راجع اعتبارت. C'est, je pense, une phrase estropiée.

et vingt-huit jours. Il fit la guerre au roi Dhiren [1], dont le pays était situé vers l'occident [2], et qui habitait le désert des Romains [3]. Dhiren s'enferma dans sa forteresse, où il fut assiégé par Schapour, jusqu'à ce que sa fille devint amoureuse de celui-ci et lui livra le château. Dhiren fut tué, et Schapour épousa sa fille; mais il la tua plus tard, comme on le verra. Firdousi [4] fait de Schapour Dsoulaktaf le héros de cette histoire, et donne à Dhiren le nom de Thaïer; mais, dans le Siar al Molouk, c'est Schapour, fils d'Ardeschir. Dieu sait ce qui est vrai. Schapour se conduisit constamment selon la justice et l'équité, et s'appliqua à faire fleurir l'empire comme avait fait son père. Il construisit le Schadrewan [5] de Schou-

[1] Mirkhond écrit ce nom *Menizen*; le géographe Bakoui l'écrit *Dhizen*.

[2] Il faut peut-être lire عرب au lieu de غرب, « qui était un « prince arabe. » Tous les auteurs qui rapportent cette anecdote disent que Dhiren était prince de Hadhr, à l'exception de Firdousi qui place son royaume dans le Yémen. Au reste, il est naturel de supposer que le prince de Hadhr ait été de race arabe, car ce district se trouve encore aujourd'hui entre les mains de la grande tribu bédouine des Anézah.

[3] مدينة قديمة كانت بالبرية, dit Aboulféda (pag. 285), « ancienne ville située dans le désert, » en parlant de Hadhr.

[4] Voyez *Firdousi*, édition de Calcutta, p. 1431 et suiv.

[5] Tous les géographes musulmans parlent du *Schadrewan*, qui consistait dans un ensemble de travaux hydrauliques les plus gigantesques, par lesquels Schapour fit monter l'eau du Karen dans la ville et sur le plateau de Schouschter. Voyez la description de ces travaux chez Edrisi (trad. de M. Jaubert, vol. I, p. 379) parmi les auteurs musulmans, et, parmi les Européens, chez Kinneir (*Geographical Mem.*, p. 9 et suiv.), et surtout chez M. Rawlinson (*Journ. of the Geograph. Soc. of London*, vol. IX, p. 79 et suiv.). Schapour établit

schter, qui est une des merveilles du monde, et fonda beaucoup de villes, comme *Schapour*, *Nischapour*, *Schad-Schapour*, *Beh-an-endiou-Schapour*, *Schapour-khast*, *Balasch-Schapour*, *Pirouz-Schapour*. Nischapour est située dans la province de Khorasan; cette ville a été bâtie (selon d'autres) par le Sipehbed Schapour, du temps de Feridoun : il est possible que cette contradiction vienne de ce que (Schapour, fils d'Ardeschir) l'aurait seulement agrandie. Il y a (une autre) Nischapour dans la province du Farsistan : on l'appelle aujourd'hui Beschawer. Schad-Schapour est située dans le district de Misan, et les Nabathéens lui donnent le nom de Wiha. Pirouz-Schapour est dans la province d'Irak, et on l'appelle aujourd'hui *Anbar* [1]. Beh-an-endiou-Schapour est la même ville que *Djendi-Schapour* [2] dans le Khouzistan. *Endiou* est, en langue pehlewie, le nom d'Antioche, et *Beh-an-endiou* [3] veut dire *meilleur qu'Antioche*. Cette ville fut

ces ouvrages si solidement, qu'ils servent encore au but qu'il s'était proposé, quoiqu'ils aient souffert par l'incurie des gouvernements. On trouve dans l'excellent ouvrage de M. Ritter, *Erdkunde*, vol. IX, pages 178 et suivantes, un exposé complet de ce que l'on sait sur le Schadrewan.

[1] Voyez Aboulféda, *Géographie*, p. 301.

[2] Les géographes arabes prononcent *djundi*, en faisant dériver le nom de la ville de جنــدى, « soldat, » ce qui n'est probablement qu'un de ces jeux de mots qui leur tiennent si souvent lieu d'étymologies.

[3] Cette étymologie paraît recevoir une confirmation par la circonstance que mentionnent les annales de l'Église syriaque (voy. *Assemani*, *Bibl.*, t. II, p. II, p. 43), que c'est après son retour d'une guerre en Syrie, et avec les trésors rapportés d'Antioche, que Schapour fonda Djendi-Schapour. Cette ville devint en peu de temps un point

bâtie dans la forme d'un échiquier[1], étant traversée en tout sens par huit rues. Dans ce temps, le jeu d'échecs n'était pas encore connu, mais la forme de la ville était comme j'ai dit : elle est maintenant détruite, et forme l'emplacement d'un village à maisons éparses. On avait, à cette époque, l'habitude de bâtir les villes dans la forme de quelque objet : ainsi Schousch a la forme d'un faucon, Schouschter celle d'un cheval, et le château de Thabarak celle d'un scorpion, comme on le voit encore aujourd'hui. Schapour mourut de mort naturelle dans sa capitale, Isthakhr, dans le Farsistan.

Hormazd, fils de *Schapour*. — Son règne dura deux ans, ou, selon une autre tradition, un an et deux mois. Sa mère s'appelait Koudzadeh[2]. Il ressemblait à Ardeschir, mais sans l'égaler dans la conduite des affaires publiques. Il bâtit la ville de *Deskereh-al-Melik* encore du vivant de son père, et l'acheva pendant les deux ans (de son règne). Selon Thabari, son père l'avait chargé du gouvernement du Khorasan ; mais on rapporta au roi que son fils rassemblait une armée pour le priver du trône. Hormuzd

très-important, et joua un grand rôle dans l'histoire de la Perse pendant les siècles suivants. (Voy. Ritter, *Erdkunde*, vol. IX, p. 170 et suiv.) M. Rawlinson croit en avoir retrouvé l'emplacement dans les environs du village de Schahabad. (*Journal of the Geogr. Society*, t. IX, p. 72 et suiv.)

[1] Cette description du plan de Djendi-Schapour paraît inconciliable avec l'assertion de Bar Hebræus, qui dit que cette ville a été bâtie sur le plan de Constantinople.

[2] On peut voir l'histoire romanesque de Koudzadeh dans Mirkhond (*Antiquités*, p. 291).

(aussitôt qu'il le sut) coupa une de ses mains et l'envoya à son père, dans une boîte, avec ce message : « Je suis maintenant estropié et exclu du trône ; que « le roi ne me soupçonne donc plus ! » En effet, les coutumes de Perse excluaient de la succession au trône tout homme privé d'un membre. Schapour fut ému de pitié, et répondit : « Tu succéderas au « trône quand même il te manquerait la moitié de « tes membres. » Il mourut de mort naturelle.

Bahram, fils de *Hormuzd*. — Son règne dura trois ans et trois mois ; d'autres y ajoutent encore trois jours. Je n'ai trouvé aucune mention de villes qu'il aurait bâties. Hamzah d'Isfahan dit dans sa Chronique que l'on saisit, pendant son règne, Mani, l'athée, qui s'était soustrait pendant quelque temps aux poursuites. Il fut convaincu d'athéisme et exécuté, et le roi ordonna de l'écorcher, de remplir sa peau de paille, et de la suspendre à une des portes de Nischapour, où elle resta exposée pendant longtemps. Bahram mourut de mort naturelle dans le Farsistan.

Bahram, fils de *Bahram*. — Son règne dura dix-sept ans : tous les historiens sont unanimes sur ce chiffre ; mais il ne s'est conservé aucun détail sur son gouvernement, si ce n'est que sa justice et sa droiture étaient telles, que les hommes mettaient tout leur espoir en lui. Il aimait la chasse, et un jour, pendant qu'il était dans une réserve de chasse, la violence du vent abattit le mât de sa tente et le tua.

Bahram, fils et petit-fils de *Bahram*. — Son règne

dura quarante ans et quatre mois; mais ce chiffre contient une très-grande erreur, car Firdousi n'assigne à Bahram que quatre mois de règne[1], et le Mobed Bahram est le seul qui parle de quarante ans[2]. J'ai copié son chiffre, mais on en trouvera la rectification dans la troisième section (de ce chapitre). Dieu seul sait la vérité. On ne parle pas d'édifices qu'il ait construits, et je n'ai trouvé aucun détail sur son règne. Il mourut dans le Farsistan, de mort naturelle.

Nouscheh, fils de *Bahram*.—Son règne dura sept ans; selon d'autres, neuf ans et cinq mois, et, selon une troisième version, sept ans et cinq mois. On n'a pas de détails sur son gouvernement, et je n'ai rien trouvé là-dessus. Il mourut de mort naturelle sur les frontières du Farsistan.

Hormuzd, fils de *Nouscheh*.—Son règne dura sept ans et cinq mois, ou, selon d'autres, treize ans. Parmi ses constructions se trouve un bourg qu'il fit bâtir dans le district de Ram-Hormuzd, et à qui il donna le nom de *Behischt-Hormuzd;* le canton où il est placé est situé entre Aïdedj et Ram-Hormuzd, et

[1] Voici le vers de Firdousi (édition de Calcutta, p. 1428) :

چو شد پادشاهیش بر چار ماه
برو زار بگریست تخت و کلاه

Lorsqu'il eut régné quatre mois, son trône et sa couronne eurent à le pleurer.

[2] Ibn al-Athir lui donne quatre ans de règne, et d'autres auteurs neuf ans. Voyez Mirkhond, dans les *Antiquités de la Perse*, p. 299 et suivantes.

ce bourg existe encore aujourd'hui. Hormuzd mourut dans le Farsistan.

Schapour Dsoul aktaf. — Son règne dura soixante et douze ans, et toutes les traditions sont unanimes là-dessus. Il montra, dès son enfance, un naturel heureux; il combattit les Arabes et en tua un grand nombre. Firdousi en fait le héros de l'aventure du château (de Hadhr) que nous avons racontée dans la vie de Schapour, fils d'Ardeschir. Il perça aux (prisonniers) arabes les deux omoplates, et y fit passer des anneaux de fer pour les rendre incapables de tout travail. J'ai lu dans le *Firouz-Nameh* que la colère de Schapour contre les Arabes venait de ce qu'il avait lu dans les prophéties de Djamasp qu'il s'élèverait parmi les Arabes un prophète qui anéantirait la religion de Zoroastre. Ayant tué un grand nombre d'Arabes, Schapour marcha vers la Mecque et le Hedjaz; alors Kosaï, fils de Kelab, un des aïeux du prophète, alla à sa rencontre avec les notables du pays. C'était un vieillard rempli de sagesse. Schapour lui adressa des questions sur cette prophétie, et Kosaï répondit : « Si cette prédiction ne s'accomplit pas, elle n'est qu'un mensonge; si elle doit « s'accomplir, et si Dieu l'a ordonné ainsi, personne « ne peut en empêcher l'accomplissement. » Schapour approuva ses paroles, lui fit un beau présent, et cessa de persécuter les Arabes. Ensuite[1] il se

[1] Firdousi (édition de Calcutta, pag. 1436 et suiv.) raconte en détail cette fable. Mirkhond (*Antiquités*, pag. 312) en donne un récit un peu différent.

rendit dans le pays de Roum, déguisé en ambassadeur; mais il fut saisi et cousu dans une peau d'âne. Le roi de Roum dévasta le pays d'Iran jusqu'à ce qu'une jeune fille eut délivré Schapour, qui, rentré en Perse, marcha contre les Romains et les mit en fuite. D'autres disent qu'il s'enfuit du camp des Romains, atteignit la porte de Djendi-Schapour, et parvint à y entrer. On possède beaucoup d'anecdotes sur ces événements. À la fin il fit relever, par les prisonniers romains, toutes les villes qu'ils avaient détruites, et fit construire, sur la frontière du Khouzistan, un pont qui existe encore aujourd'hui, et dont l'architecte était un des prisonniers romains, nommé Andimeschk [1]. Il bâtit la ville de *Kerkheh*, et de là il établit un chemin souterrain par lequel un homme à cheval pouvait se rendre à Djendi-Schapour. Il construisit un grand nombre de forteresses, entre autres celle d'*Azan*, qu'on appelle aussi *Mobedan*, dans laquelle il fit bâtir de grands palais et des arsenaux, et qui servait de résidence à ses enfants pendant les in-

[1] Ce pont est encore debout; il a vingt-deux arches, quatre cent cinquante pas de longueur et vingt de largeur (voyez Kinneir, *Memoir*, etc. p. 99). Schapour jeta ce pont sur le Coprates, à l'endroit où il entre dans les plaines du Khouzistan. Il s'y est formé, sous le nom de *Dizfoul* (le Château-du-Pont), une ville considérable qui existe encore et de laquelle la rivière a pris son nom actuel (voyez *Rawlinson*, l. c. p. 64). Il est difficile de conjecturer le nom latin ou grec de l'architecte, qui a été corrompu par les Orientaux de toutes les manières. Ibn Haukal (chez Uylenbroek, *Iraca pers. descr.*, pag. 4) l'appelle *Azdamscher* أزدامشر; le faux *Ibn Haukal* (chez Ouseley, pag. 168), *Andamisch* أندامش. Voyez aussi *Rawlinson*, p. 68.

vasions des Romains; on voit encore les traces de son palais dans un château qu'on appelle *Schapouri*. J'ai vu tous ces lieux de mes propres yeux. Il fit, pendant trente ans, de Djendi-Schapour sa capitale, jusqu'à ce qu'il eut rétabli tout ce que les Romains avaient détruit, et achevé les constructions dont j'ai parlé. Hamzah dit que les murs de Djendi-Schapour sont moitié en terre, moitié en briques cuites[1], parce que Schapour fit rebâtir par les Romains, en briques et en chaux, tout ce qu'ils avaient détruit. Il fonda la ville de *Berzekh-Schapour*, que l'on appelle aujourd'hui *Akireh*, et celle de *Khoreh-Schapour*, dans les environs de Schousch : je crois que c'est la même ville que Kerkheh. Il en fonda encore une autre sur cette frontière; mais, les habitants s'étant révoltés contre lui, il envoya des éléphants qui rasèrent la ville et n'en laissèrent aucune trace. Il établit à Djerwan, dans le canton de Heï, un pyrée auquel il donna le nom de Seroud-Schaderan, et qu'il dota de terrains considérables dans le district de Khan-Lendjan. Hamzah raconte qu'un homme nommé Aderbad[2] se présenta devant lui, et se fit verser sur la poitrine du plomb fondu sans se faire aucun mal. J'ai raconté plus haut la même chose de Zerdouscht. Dieu seul sait si le même fait s'est reproduit une seconde fois.

[1] C'est la partie bâtie par les prisonniers romains qui devait être en briques cuites, pendant que la partie ancienne était sans doute en briques séchées au soleil, comme le sont en général toutes les constructions des rois Sasanides.

[2] La tradition des Guèbres fait d'Aderbad Mahrespand un descendant de Zoroastre.

Schapour mourut à Tischfoun (Ctesiphon) ou Thisfoun, comme je trouve écrit dans un vieux ouvrage le nom de cette ville, qui a été bâtie par le roi Zab[1], comme je raconterai plus tard.

Ardeschir, fils de *Hormazd*. — Son règne dura quatre, ou, selon d'autres, cinq ans; enfin, selon une troisième version, douze ans. Il ne demandait jamais des impôts à ses sujets, parce qu'il ne regardait la royauté que comme un prêt (de Dieu). On l'appela *Nikoukar* (le bienfaisant). Il mourut dans sa résidence de Ctesiphon.

Schapour, fils de *Schapour*. — Son règne dura cinq ans, auxquels quelques traditions ajoutent quatre mois; d'autres lui donnent cinq ans et cinquante jours : on trouve, à ce sujet, beaucoup de contradictions chez les différents auteurs; Dieu seul connait la vérité. Il mourut dans le pays de Misan. Thabari dit que, ses troupes s'étant révoltées contre lui, on coupa les cordes de sa tente, dont le baldaquin lui tomba sur la tête et le tua.

Bahram, fils de *Schapour*. — Son règne dura onze ans, et je n'ai pas trouvé de chroniqueur qui lui en eût attribué plus ou moins que ce chiffre, ou qui eût conservé des détails sur les événements de son règne. On lui donna aussi le nom de *Kirmanschahan*, parce qu'il portait (avant son avénement au trône) le titre de Kirmanschah. C'était un homme dur et à qui l'opinion de ses sujets était indifférente. On trouva à sa mort toutes les lettres qui étaient venues

[1] Zab, Zew ou Zou, le successeur de Newder.

des provinces, pendant le temps de son règne, encore scellées, car il ne s'en occupait jamais. Thabari dit que, ce roi s'étant un jour, pendant une chasse, séparé de son cortége et de ses domestiques, un simple soldat le frappa au ventre (avec une flèche). Il fut tué à Madaïn, qui était sa résidence.

Iezdejird le Méchant. — Son règne dura vingt et un ans cinq mois et dix-huit jours, ou, selon d'autres, (vingt et un ans et) dix-huit jours. Il passa sa vie à commettre des actes d'oppression et de dureté envers les grands, de sorte qu'il finit par devenir odieux à tout le monde, et c'est pourquoi on lui a donné le nom de *Méchant*. Il n'a pas construit d'édifices remarquables. Les astrologues lui avaient prédit qu'il devait mourir près de la fontaine verte, à Thous, dans le Khorasan. Il jura alors qu'il n'irait jamais; mais, quelque temps après, son nez ayant commencé à saigner, sans qu'aucun remède pût arrêter le mal, on lui dit qu'il s'était révolté contre le ciel par le serment qu'il avait fait : il se décida alors à se rendre auprès de cette fontaine. Il but de son eau, s'y baigna et s'en trouva mieux. Dans ce moment parut un cheval gris, qui, selon quelques-uns, était sorti de la source et qui ne se laissait approcher par personne. Iezdejird se leva pour le saisir, et le cheval se tint tranquille jusqu'à ce que le roi l'eût sellé; mais, lorsqu'il fut arrivé à la croupière, le cheval lui lança une ruade, le tua et disparut.

Bahram Gour. — Son règne dura vingt-trois ans;

selon d'autres, dix-neuf ans et quelques mois, et, selon une troisième version, soixante ans. Les astrologues lui avaient prédit qu'il régnerait vingt-trois ans : il comprit trois *fois* vingt ans; mais ils avaient dit vingt-trois. Son amour pour la chasse, son habileté à tirer de l'arc et sa bravoure, sont connus. On cite comme son premier exploit que, se trouvant auprès de Mondar, fils d'Amroulkaïs, dans l'Irak, il demanda qu'on plaçât une couronne entre deux lions furieux; ensuite il s'approcha avec une massue, tua les lions, s'assit sur le trône et plaça la couronne sur sa tête. Il choisit cette manière (de prendre possession de la couronne), parce que les Iraniens, à cause de la tyrannie qu'avait exercée son père, n'avaient pas voulu de lui. Il fut plus juste et plus équitable qu'aucun de ses ancêtres ne l'avait été, et jamais il n'y a eu et il n'y aura un roi plus affable et plus brave que lui, et jamais les sujets d'un roi ne se sont livrés à la joie et aux festins comme les siens.

Il ne cessait de s'informer de l'état de ses sujets, et ne trouva jamais que quelqu'un eût à se plaindre, si ce n'est que les hommes de son temps n'avaient pas de musique pour leurs festins. Il fit alors écrire au roi de l'Inde pour lui demander des *kousan*, ce qui est le mot pehlewi pour désigner un musicien. Cette demande eut pour résultat l'arrivée de douze mille musiciens indiens, hommes et femmes, dont les Louris d'aujourd'hui sont les descendants. Le roi leur donna un salaire et des montures, sous

condition qu'ils feraient gratis de la musique pour les pauvres.

Parmi les anecdotes qui se rapportent à son règne, on cite particulièrement celles qui le représentent comme se mêlant aux (plus humbles de ses) sujets et aux cultivateurs, chez qui il allait souvent, leur demandait l'hospitalité, s'y amusait, et en faisait des hommes puissants quand il avait étudié leur caractère; et il lui arrivait, de cette manière, des aventures comme jamais roi n'en a eu: je les raconterai plus tard. Un jour il remit le gouvernement à son frère Narsi, et se rendit, déguisé en ambassadeur, dans l'Inde et auprès de Schenkil; il y fit des actions si héroïques, que, contre son gré, il fut appelé auprès de Schenkil, qui lui donna pour femme sa fille Sinoud. Bahram, après quelque temps, s'enfuit avec Sinoud, et reprit la route de l'Iran. Schenkil le poursuivit et l'atteignit; alors Bahram se fit connaître et Schenkil fut confondu, descendit de cheval et lui demanda pardon. Ils conclurent un traité d'amitié, et Bahram retourna dans l'Iran. Il reprit sa vie de plaisirs, ses chasses et ses amusements, jusqu'à ce que le Khakan, qui avait une grande envie de s'emparer de l'Iran, fit une invasion dans le Khorasan. Bahram partit avec sept mille hommes, en prenant la route de l'Aderbaïjan: chaque homme portait un tambour et avait un chien de chasse; et le cortége était abondamment pourvu de guépards, de faucons, de piéges et de tout ce qu'il faut pour la chasse. Tout le monde croyait que

Bahram fuyait : car, disaient-ils, que peut cette poignée d'hommes contre l'armée du Khakan, composée de tant de milliers de soldats? Bahram ne cessa de chasser sur toute la route; il prit un grand nombre de bêtes fauves de toute espèce, et les emmena vivantes avec lui; ensuite il se dirigea tout à coup, dans la nuit, sur Koumesch, plaça ses sept mille cavaliers tout autour du camp du Khakan, les fit battre leurs tambours et lâcher les bêtes fauves, les guépards et les chiens. L'armée du Khakan attribua le bruit de tous ces tambours et de ces faucons à une chasse; mais, dans la nuit, les Turcs se battirent entre eux-mêmes au milieu des ténèbres, pendant que l'armée de Bahram ne fit que battre les tambours jusqu'au jour. Lorsque le soleil parut, il ne resta plus qu'un petit nombre de Turcs que les Iraniens attaquèrent et détruisirent. C'est ainsi que cette ruse produisit une grande victoire, et personne n'osa plus attaquer les Iraniens. Plus tard, Bahram se rendit dans le pays des Heyatheleh, qui demandèrent la paix, et l'on plaça, pour marquer la frontière, une colonne d'airain et de plomb fondus. Ensuite Bahram sortit des frontières de l'Iran; et c'est alors qu'arriva l'aventure[1] de la chasse, de la jeune fille et de la flèche lancée contre la biche : aventure qu'on voit représentée en sculpture. La plupart (des chroniqueurs) disent, comme la Chronique (du Mobed Bahram) que je suis ici, que cette aventure est arri-

[1] Nizami conte au long cette aventure dans son *Haft Peiker*. Voyez Hammer, *Redekünste*, p. 114.

vée en Arabie et en présence de Mondar : mais j'ai lu dans l'*Histoire de Hamadan* qu'elle a eu lieu dans un endroit près de Hamadan, qui porte le nom d'*Asich-Damian*, et se trouve sur la route de Reï, et qu'il y a là des vestiges (d'un édifice) qu'on appelle *Kourani-Kenizek* (le rendez-vous de la jeune fille [1]). Dieu sait la vérité. On lit dans le *Pirouz-Nameh* que, les Dilémites s'étant révoltés contre lui, Bahram fit, dans une bataille, leur roi prisonnier, ensuite le combla de présents et le renvoya dans son gouvernement. Thabari raconte que Bahram, en courant dans une réserve de chasse, tomba avec son cheval dans un puits : sa mère vint et en fit tirer une immense quantité d'eau et de boue ; mais on ne retrouva aucune trace du roi. Ensuite on combla et aplanit cet endroit. D'autres disent qu'il mourut à Schiraz.

[1] Ibn Ayas, géographe du x^e siècle de l'hégire, dit : « *Naous-al-Dhabiet* (ناوس الظبية, *la sépulture de la biche*) est un des villages des « environs de Hamadan. Il est situé près du château de Bahram-« Gour, sur une haute colline, et entouré de fontaines et de vergers « qui produisent des fruits de toute espèce. Voici l'origine du nom de « cet endroit : Bahram lança un jour une balle (d'arbalète) contre « une biche, qu'il toucha à l'oreille ; l'animal recula et gratta l'oreille « avec son pied ; alors Bahram tira de son carquois une flèche, avec « laquelle il atteignit de nouveau la biche, de manière à lui clouer le « sabot contre l'oreille, et la biche tomba. De là le nom de l'endroit. » Voyez le passage chez Uylenbroek, *Iracæ descript.*, p. 81.

باب التاسع

فصل دوم

طبقهٔ اشکانیان

ملوك طوایف بروایتی عدد ایشان یازده پشت است واندر نام تعبیر[1] افتاده است کی گودرز الاکبر وگودرز الاصغر وویجن[2] وچند نام دیگر گوید خلاف این روایت بهرام موبد عدد ایشان مجدده تن گفته است که شرح داده شود ودرین جدول نهاده آمد

مدّت پادشاهی اشك بن دارا بن داراب ده سال بود
پادشاهی اشك اشکانان بیست سال بود
پادشاهی شاپور بن اشك شصت سال بود
پادشاهی بهرام بن شاپور پانزده سال بود
پادشاهی بلاش بن بهرام یازده سال بود
پادشاهی هرمز بن بلاش نوزده سال بود
پادشاهی نوشه بن بلاش چهل سال بود
پادشاهی هرمزد هفده سال بود

[1] Il faut lire تغییر.
[2] La lecture de ce nom est incertaine.

پادشاهی بلاش بن فرود دوازده سال بود

پادشاهی خسرو بن فلازان چهل سال بود

پادشاهی بلاشان بیست وچهار سال بود

پادشاهی اردوان بن بلاشان سیزده سال بود

پادشاهی اردوان بزرک بن اشکان بیست سال بود

پادشاهی خسرو بن اشکایان (1) سی سال بود

آفرید بن اشکایان پانزده سال بود

بلاش بن اشکایان سی سال بود

پادشاهی نوسه بن اشکایان بیست سال بود

پادشاهی اردوان کوجك سی یك سال بود

جملهٔ این طبقهٔ اشکانیانرا پادشاهی چهار صد ویازده سال بودست وهر کسرا که نسبت باشکان است از تخمهٔ دارا بن داراب بوده است وذکر این قدر یافته امر از ایشان یاد کرده شود ان شا الله تعالی

شاپور بن اشك از جملهٔ اشکانیان وی بودست که نسح غزو کرد واو پسر زروان بن اشغان بود ودرعهد عیسی علیه السّلام ظاهر شد وپس شاپور بروم رفت وغزا کرد وانطیخس سوم پادشاه روم بود بعد از

[1] Il faut lire اشــکـــانـــان, et de même dans les lignes suivantes.

اسکندر وبسیار برده آورد از روم ودر کشتیها نشاند
ویس بفرمود تا غرقه کردند بکینهٔ دارا وبسیاری چیزها
که سکندر بروم برده بود باز آورد ونهر الملك او کشاد
واز آن مال بسی بر آن خرج کرد

گودرز بن اشك وی نیز ببنی اسرائیل رفت بغزا از
پس یحیی بن زکریا علیهم السلام اورشلم خراب کرد
واین دومین بار بعد که اوّل بخت نصر کرد واز آن
جهودان بسیار بکشت وبرده آورد وبیش (1) از طططوس
بن اسفسانون ایشانرا بعد از مسیح بچهل سال بی اندازه
کشته بود وبرده کرده (2) وخرابی

بلاش بن خسرو وی همچنین خبر یافت کی رومیان
بشهر پارسیان سپاه خواهند آورد بتاختن نامها نوشت
واز ملوك طوایف یاوری خواست وهرکس اورا مال وسپاه
بی اندازه فرستاد واوقوی گشت پس صاحب الحضر را که از
دست ملوك طوایف بر سر حد روم بودند بر ایشان (2)
ومهتر کرد وپیروزی یافت بر سپاه روم وپادشاه وقت
را بکشت وباب (3) بی کران خواسته وبرده سوی عراق باز

[1] Je crois qu'il faut lire که ویس از طططوس, et à la fin de la phrase بی اندازه کشت وبرده کرد وخرابی.

[2] Je pense qu'il faut ajouter فرستاد.

[3] Il faut lire با au lieu de باب.

آمد وازین پس رومیان دار الملك از رومیه ببردند وشهر حصین بساختند تا در پادشاهی نزدیك باشد بپارسیان واین جایگاه که شهر قسطنطینیه است اختیار کردند وقسطنطین بن نیرون پادشاه بود بنام وی باز خواند ونخست پادشاهی که دین ترسایان گرفت از روم وی بود ورعیت را بترسایی باز خواند وقصد بنی اسرائیل کرد واز بیت المقدّس ایشانرا بیرون کرد ونیز هرگز تا این غایت کس از جهودان آنجا باز نرسید دست وآخر اشکانیان اردوان بود

طبقهٔ ساسانیان

اوّل ایشان اردشیر بابك بود واورا سی سال در حرب ملوك طوایف روزگار رفت وبسیار حربها افتاد اندر شهرهای پارس واهواز وبشهر کجاوران نزدیك دریا هفتواد وآن کرم که پیدا گشته بود وکارش از خجسته داشتن کرم بر آن بزرگی شده تا اردشیر بحیلت آن کرم را بکشت واز آن پس توانست (1) هفتواد را با پسران غلبه کردند (2) وگویند شهر کرمان بدآن کرم باز خوانند

[1] Lisez توانسی.
[2] Lisez کردن.

واردشیررا (۱) اندرین‌مدّت بسیاری پادشاهانرا قهر کرد
واین همه کارش بدان تمام گشت

اردوان بود بزرگتر پادشاهان ملوك طوایف آنك
اقدم (۲) خواندندش وچون اردشیر اورا بدست خویش
بکشت اندر حرب خونش بخورد وبر گردنش باستاد
بعد از آنك سرش بگل پست کرد وآن ساعت اورا
شهنشاه خواندند ودرین وقت هفده پادشاه در
خدمت اردشیر بودند زیر رایت هر یکی ده هزار مرد
از دلاوران وحمزه اندر تاریخ خویش گفتست که نود
پادشهرا بکشت از طوایف واز آن پس با مراد وآسانی بود
وحرب اردوان بظاهر نهاوند بودست که اردوان آنجا
نشستی ودر شاهنامه دیگر گونه گوید چنانك گفته شود

پادشاهی اردشیر بابکان چهارده سال وده ماه بود
بدیگر روایت چهارده سال وشش ماه گویند ازین پس
جز داد وعدل وآئین صورت وسیرت پسندیده ننهاد
در حال رعیت وسپاهیان وعاملان چنانك شرحهای آن
مشهورست ونخست عهد اردشیر معروفست وهمّت
بعمارت عالم آورد وجمع علوم وتصانیف که در ایران

[1] Lisez اردشیر.

[2] Lisez آقدم

هیچ دفتر علم قدیم نماند که سکندر نسوخت وآنچ
خواست بروم فرستاد واز عمارت وشهرها یکی نود اردشیر
خواند وآن اردشترست ودیگر هرمزد اردشیر خواند
وآن سوق الاهواز است ویکی اردشیر حوره (1) خواند
وآن پیروزاباد است از پارس وپیش ازآن گور خواندندی
وگور وکارد دو نامست آن کوه کنده نه چنان گور که
مردگانرا کنند که درآن وقت پارسیان ناوس بود گور
خود ندانستندی وهن اردشیر شهر بست بر کنار دجله
العوار (2) بر زمین سیستان ومصر (3) باز بهمن شیر
خوانند وفرات میستان وتستر اندر خورستان وآن
شوشترست ورامهرمزد اردشیر آن رامز است ودیگر
جایها پراگنده چون وهشت اردشیر وبه اردشیر
واستاد اردشیر وهرمزد اردشیر ودو شهر بود دریکی
بازاریان بودند ودر دیگر مهتران وبپهلوی هوجستان
واجار خواندندی آنست که معرّب سوق الاهواز گفتند

[1] Lisez خوره. Voyez l'Édrisi, traduit par M. Amédée Jaubert, vol. I, pag. 392.

[2] Lisez العوراء. Voyez *Géographie d'Aboulféda*, texte arabe, p. 43.

[3] Il faut lire probablement زمین میسان وبصره. Voyez Aboulféda, texte arabe, pag. 296 : ومن بلاد البصرة میسان.

ودیگر را هومشیر وبوقت آمدن عرب آنرا خراب کردند سوق الاهواز بماند که هنوز بجایست اهواز خوانند وشهر قدیم را اثر نیست ناحیت بدان باز خوانند وتن اردشیر شهری است بحری وآن اینچنین خوانند که دیوارش بر تن مردم نهاد یك جینه گل بود ودیگر از تن مردم (۱) وپارس وسواد ومداین جماعت که بریشان عاصی شده بودند وبریشان خشم گرفته بود این همه شهرها تمام کرد اندر کرمان وپارس وسواد ومداین وهریکی را نام خدای تعالی ونام خود نهادست وازآن شهری بجایست وبسیاری خراب ولیکن نامها خلاف ایست وآب اصفاهان قسمت فرمود کردن وآب خوزستان وجویهای مشرق او فرمود کردن واردشیر بابکان خوانندی وآنچ اعتبارست وباسطر بمرگ از جهان فرو شد

پادشاهی شاپور اردشیر سی سال وپانزده روز بود بعضی سی سال وبیست هشت روز گویند اورا با ضیزن ملك غرب حرب افتاد واو از دشت رومیان بود اندر حصار رفت از شاپور تا دخترش بر شاپور شیفته شد وحصار بدست شاپور اندر نهاد وضیزن کشته شد واین دخترا بزن کرد وباز بکشتش چنانك گفته شود واندر شاهنامهٔ

¹ Il y a ici évidemment une lacune.

فردوسی چنان است که این حادثه شاپور دو الاکتاف‌را افتاد ونام نمیرن طایر گوید درسیر الملوك چنانست که شاپور اردشیر بود والله اعلم امّا قصّتی بزرك داشت اندر داد وانصاف وآبادانی عالم برسان پدر شادروان شوشتر او کرد که (1) عجایب عالم است وشهرها بسیار کرد چون شاپور ونیشاپور شادشاپور به آن اندیوشاپور شاپور خواست بلاش شاپوربیروز شاپور ی شاپور از ناحیت (2) این شهرست خراسان وآنرا بنا شاپور سپهبد کردست بگاه آفریدون درآن خلافت توان بود که زیادت عمارت کرد و ی شاپور از پارس است بشاور خوانند شادشاپور از ناحیت میسانست ونبطیان آنرا وبها خوانند بیروز شاپور از ناحیت عراقست انبار خوانند به ان اندیو شاپور حندیو (3) شاپور است از خوزستان اندیو نام انطاکیه است بزبان پهلوی به ان اندیو یعنی از انطاکیه بهتر است ونهاد آن بر مثال عرصهٔ شطرنج نهادست میان شهر اندر هشت راه اندر هشت درآن وقت شطرنج نبود ولیکن شکلش بر آن سانست واکنون خرابست

[1] Lisez که از.

[2] Je pense qu'il faut lire از ناحیت خراسان این شهرست.

[3] Lisez جندیو.

مقدار دیهی بجایست پراگنده واندرآن وقت شهرها
برسان چهرها کردند چنانک شوش بر صورت بازی
نهادند وشوشتر بر صورت اسبی وقلعهٔ طَبَرَك بر صورت
کزدمر برین مثال واکنون برآن شکل بماندست وهم
برمین پارس بدار الملك اصطخر بمرگ از جهان بیرون رفت
والله اعلم

پادشاهی هرمزد شاپور دو سال بود بدیگر روایت سالی
ودو ماه گوید ومادرش کود زاده بود وباردشیر مانده
بود ولیکن نا تمام بود درکار پادشاهی دسکره الملك او بنا
کرد در عهد پدرش ودرین دو سال تمام گشت واندر
جریر گوید پدرش خراسان بوی داده بود پس گفتند
سپاه همی سازد که پادشاهی از پدر ستاند هرمزد دست
خود ببرید ودر سفطی پیش پدر فرستاد گفت من
عیبناك شدم وپادشاهی‌را نشایم تا شاه‌را برمن این گمان
نیفتد ورسم عجم چنان بود که ناقص اندام‌را ولی عهد
نکردندی پس شاپوررا بروی دل بسوخت وگفت ولی
عهد من توئی واگر تنم اندام نقصان است وبآخر بمرگ
از جهان رفت

پادشاهی بهرام هرمزد سه سال وسه ماه بود بدیگر
سه روز زیادت گوید هیچ ذکر بنای ویرا نخوانده امر اما

حمزه الاصفاهانی گوید در تاریخ خویش مانی زندیق در عهد وی بدست آمد کی روزگاری گریخته وحجهٔ زندقه او باطل کردند وپوستش بفرمود کندند وپرکاه کردند واز دروازهٔ نیشابور بیآویختند ومدّتها بماند وآخر عمر بزمین پارس بمرک از جهان برفت

پادشاهی بهرام بن بهرام هفده سال بود بهمه روایت این قدر بنشتست واز احوال وحوادث اندر عهد او چیزی زیادت معلوم نشد مگر اومید مردم بداد وراستی وپادشاهی شکار دوست بود وهم اندر شکارگاه واز آشفتن باد چوب سراپرده افتاد واز آن بمرد

پادشاهی بهرام بهرامیان چهل سال وچهار ماه بود اندرین سهوی بسیارست که فردوسی چهار ماه گفتست وجز بروایت بهرام موبد چهل سال نیست وما بر آنسان نوشتیم اندر فصل سوم محقق بر آید وخدای عز وجل داناتر است اندر بنا ذکری ندارد ونه اندر احوال روزگار یافته ایم وبزمین پارس بمرد

پادشاهی نوشه بن بهرام هفت سال بود بدیگر روایت نه سال گوید وپنج ماه بعضی هفت سال وپنج ماه واز شرح روزگارش هیچ معلوم نشده است وذکری نیافتم بحدود پارس بمرک سیری گشت

پادشاهی هرمزد بن نرسه هفت سال وپنج ماه بود بدیگر روایت سیزده سال گوید از عمارت روستای ناحیت رامهرمزد آباد کرد وآنرا بهشت هرمزد نام نهاد وآن ناحیت میان ایذج است ورامهرمزد وهنوز آبادست بیارس بمرد

پادشاهی شاپور ذو الاکتاف هفتاد ودو سال بهمه روایت این قدر گویند از عهد کودکی از وی اثرهای خوب ظاهر می شد بعرب کینه گرفت وبسیاری بکشت حدیث قلعه که در ایام شاپور اردشیر گفتم فردوسی این شاپوررا گوید وهر دو کتف عرب سفت وحلقهٔ آهنین در آن کشید تا هیچ نتوانند کرد واندر بهروز نامه خواندم که کینهٔ شاپور با عرب از آن بود که در احکام جاماسب خوانده که از عرب پیغمبری بیرون آید ودین زردشت بر اندازد وچون بسیاری بکشت از عرب سوی مکّه وحجاز آمد قصی بن کلاب جدّ پیغمبر علیه السّلام با اشراف پیش آمد بپیری فرزند شاپور ازین سخن وی را بپرسید قصی گفت شاها که خود نباشد این سخن دروغست واگر بودنی است وخدای تعالی در آن حکمی نهادست کس نتواند که آنرا بگرداند شاپور گفت راست می گوئی اورا خلعت داد نیکو ودست از کار عرب بداشت

واز آن پس سوی روم رفت برسان رسولان تا گرفتار گشت
ودر چرم خر دوختندش وملك روم زمین ایران خراب
کرد تا شاپوررا کنیزکی خلاص داد وبیآمد وروميانرا
غلبه کرد وروایتی گویند از لشکرگاه رومیان بگریخت
بدر شهر کند نشاپور(1) ودر شهر شد وآنرا قهستانست
پس همه خرابیهای رومیان هم بدست ایشان عمارت کرد
وپول کرد بر حد خوزستان که هنوز بجایست وآنرا
اندیمشك روی کرد واو از جمله اسیران بود وشهر کرخه
کرد واز آنجا بزمین اندر راه کرد که سوار
بکندنشاپور(2) رفتی وبسیار قلعها کرد واز جمله قلعه
ازان وآنرا موبدان گفته اند وبر آنجا سرایها ساخته
اند تخت بزرگ وخزینه وفرزندان بدین قلعه بودند
بوقت غلبهٔ رومیان وهنوز اثر سرای او ظاهرست بر قلعهٔ
شاپوری گویند ومن همه این سرای العین دیده ام وبی
سال دار الملك او بکندنشاپور بود تا خراب رومیان آباد
کرد واین عمارتها که گفته شد وجزو گفتست که
دیوار جندنشاپور از آن نیمی گلست ونیمی خشت پخته
که هرچه رومیان بیران کردند خشت وگچ باز فرمود

1 Il faut lire گندیشاپور ou جندی شاپور.
2 گندیشاپور.

شان کردن وبرزخ شاپور هم وی کرد وآن عکبره است وخره شاپور بشوش ومن چنان پندارم که کرخه است ودیگر هم بپهلوی آن بکرد مردمانش عاصی شدند بملان فرستاد تا هامون کردند واصلش نماند وبجروان از روستای ی آتش بنهاد سرود شاذران نام کرد وازخان لنجان اوقاف بسیار کرد آنرا وحمزه گوید آذرباد نای بیامد وبیمش ارمس بر سینه گداخت وهیچ آسیب نرسیدش واین جنس زردشترا ذکر کرده ام خدای تعالی داناترست اگر این نیز کردست وآخر عمر بطیسفون بمرد وطیسفون نیز خوانـدم در کتاب کهن وگفته بوداز بناهای زاب است والله اعلم

پادشاهی اردشیر هرمزد چهار سال بود پنج سال نیز گویند وبروایتی دوازده سال هیچ خراج ازمردم نخواست که پادشاهی عاریت داشت تا اورا نیکوکار خوانند وبدار الملك طیسفون اندر بمرد

پادشاهی شاپور بن شاپور پنج سال بود بعضی راویان چهار ماه زیادت گویند وبهری پنج سال وپنجاه روز گفته اند وهم سهوی بسیارست حقیقت خدای داند برمین معسان بمرد اودر تاریخ جریر ی گوید سپاه بروی بشوریده

وطناب خیمه گسسته گشت وفلکه بر سرش رسید واز
آن بمرد

پادشاهی بهرام بن شاپور یازده سال بود بیش وکم
ازین قدر نخواندم ونه آنك حادثه افتاد اندر ایام او
کرمانشاهان وی باز خوانند که اورا کرمانشاه لقب بود
مردی درشت بودست وهیچ در قصهٔ مردم ننگریدی هرگز
وچون بمرد همه نامها که از نواحیها آمده بودند در
پادشاهی او همچنان بمهر نهاده بود وهیچ باز نیامدش از
آن واندر تاریخ جریر چنانست که بشکارگاه در از سپاه
از (1) خاصگان جدا افتاد ناگاه ازین فرومایه مردمان
لشکر یکی (2) زد بر شکم او وکشته شد بدار الملك مداین

پادشاهی یزدگرد بزه‌گر بیست ویکسال وپنج ماه وهجده
روز بود بدیگر روایت هجده روز نگویند کاری نکرد جز
ستمکاری وعلامتهای زشت بر اندام مهتران کردن تا همه
ستوه شدند ازوی وازین سبب اورا بزه‌گر خوانند
وعارق هم نکرد منجمان گفتندش ترا زمان بچشمهٔ سبز
آید بطوس خوراسان سوگند خورد که هرگز آنجا نرود
بعد از مدتی خون از بینی بگشاد وهیچ علاج نپذرفت

[1] Lisez واز.

[2] Il faut probablement lire یکی تیر زد. Voyez *Antiquités de la Perse*, p. 320.

گفتند اندر خدای عاصی شدی بدین سوگند وآنجا رفت واز آن آب بخورد وخودرا بشست واز آن بهتر شد پس اسپی خنگ پیدا شد وگویند از آب بر آمد وکسرا بهرامون نگذاشت بردگرد برفت که بگیردش رام گشت تا زین بر نهاد چون به بار دم رسید لگدی زدش وبکشت اسپ نا پیدا گشت

پادشاهی بهرام گور بیست وسه سال است بروایتی نوزده سال وچند ماه گویند وبدیگری شصت سال وچنان بودست که اختر شناسان اورا گفتند بیست سال پادشاهی تو باشد بهرام شصت سال پنداشت وایشان خود بیست وسه گفته بودند شکار کردن وصفت راست اندازی ودلاوری او سخت معروفست وپیش منذر بن امرو القیس شد بعراق اندر نخستین کارزار خطر کرد که تاج درمیان دو شیر آشفته نهادند بر تخت وبهرام با گرز برفت وشیررا بکشت وبر تخت نشست وتاج بر سر نهاد واین قاعده خود او نهاده بود که ایرانیان از ستم پدرش ویرا نمی خواستند واندر پادشاهی داد وعدل از همه نیاگان (1) بیفزود واز آن

[1] Le manuscrit fit نبا گان, mais la correction n'est pas douteuse.

شادخوارتر پادشاه نبود ونباشد ودلیرتر ومردم رعیت از
آن به نشاط ورامشگری در ایّام وی بودندی بهیچ روزگار
نبودست وشمارهٔ از احوال جهان خبر جستی وکس را
هیچ رنج وستوه نیافت جز آنک مردمان بی رامشگر شراب
خوردندی پس بفرمود تا بملك هندوان نامه نوشتند
وازوی کوسان خواستند وکوسان بزبان پهلوی خنیاگر
بود پس از هندوان دوازده هزار مطرب بیامدند زن
ومرد ولوریان که هنوز بجای اند نژاد ایشانند وایشانرا
ساز وچهار پا داد تا رایگان پیش اندك مردم رامشی
کنند واز حالها وقصّها که اوراست خاصه به تن
خویش با رعیت ودهقانان وتنها بمهمانی ایشان رفتند (1)
وکام دل راندن وبعد دانستن ایشانرا توانگر کردن
هیچ پادشاه نکردست وبجایگاه توان شرح داد پس
برادرش نرسی (2) را بجایگاه خود منشاند وتبرسان
فرستادگان بر زمین هندوان رفت پیش شنگل وآنجا
کارهای عظیم بدست وی بر آمد تا بنا کام شنگل اورا به
پیش خود بداشت ودختر بوی داد وبامر وی سپنود
وبعد مدّتی با دختر سوی ایران گریخت وشنگل از پس

(1) Il faut lire رفتی.
(2) Il faut lire نرسی.

وی بیآمد واورا در یافت پس بهرام خودرا آشکارا کرد
وشنکل خیره ماند وفرود آمد وعذرها خواست وبا هم
عهد کردند وسوی ایران باز رسید وهمان عادت بازی
وشکار ولهو پیش گرفت تا خاقان بزرگ طمع کرد در پادشاهی
ایران وبا سپاهی بد خراسان آمد پس بهرام با هفت
هزار مرد براه آذربایجان بیرون شد هر سواری طبل بازی
داشت وسگ شکاری وبسیاری یوز وشکره ودام وهرچه
وپیش همه کس چنان بود که بگریخت وچندان هزار
سپاه خاقان‌را بدین مایه مردم چه توان کرد وبهرام
همه راه شکار کنان برفت وبی اندازه از هر جنس زنده
بگرفت وبا خود ببرد وناگاه بشب اندر براه قومش
برفت پیرامون سپاه خاقان آن هفت هزار مردرا پراگنده
بداشت تا همه طبل همی زدند وشکاررا یله فرمود کردن
ویوز وسگ بگشادند وسپاه خاقان از آن آواز چندان
طبل وباز شورش شکار پنداشتند بدآن شب اندر که
جهان سیاه آمد دست به تیغ یکدگر نهادند وسپاه
بهرام تا روز گشت جز طبل نزدند چون روز روشن شد
ترکان اندکی ماندند وایرانیان حمله بردند وایشان‌را
سپری کردند وچنان بزرگ فتحی بر آمد بدین حیلت
واز آن پس کس طمع ایرانیان نیارست کردن واز آنجا

بزمین هیاطله رفت وایشان صلح خواستند ونشان حدّ
منارهٔ ساختند از روی گوهر وازیر وپس روی از ایران
بتافت وحدیث شکارگاه وکنیزك وتیر انداختن بر
آهو آن که بر صورتها نگارند چنان گویند که در آن
تاریخ بودست که بزمین عرب بود پیش منذر واندر
کتاب همدان چنان خواندم که بظاهر همدان بودست
آنجا که اسبه دمیان خوانند براه ری واثری هست
آنجایگاه گویند گوران کنیزك بودست والله اعلم ودر
پیروزنامه چنانست که دیلمان بروی خروج کردند
وبهرام بحرب اندر ملك ایشانرا بگرفت وپس خلعت
داد وبه پادشاهی خویش باز فرستاد اندر تاریخ جریر
چنانست که به شکارگاه اندرون دوانید با اسب اندر
چاهی افتاد ومادرش بیامد وهرچند آب وگل بر کشید
هیچ اثر ظاهر نشد پس هامون کردند وبروایتی گویند
بشیراز بمرد

(La suite à un prochain numéro.)

TCHOU-CHOU-KI-NIEN,

竹書紀年

Traduit par M. Édouard Biot.

AVANT-PROPOS.

L'ouvrage qui porte ce nom est une ancienne chronique qui fut trouvée, l'an 284 de notre ère, dans un tombeau des princes de Weï, aux environs de Weï-hoeï-fou du Ho-nan boréal. Les deux premiers caractères, 竹 書 *Tchou-chou*, signifient *Livre de bambou*. Les deux autres, 紀 年 *Ki-nien*, signifient *Mémoires* ou *Tablettes par années*. L'ouvrage était écrit sur des planchettes de bambou desséché, comme on écrivait en Chine avant la découverte du papier, attribuée à Moung-tien, sous le règne de Thsin-chi-hoang. De là lui vient le nom de *Livre de bambou, Tchou-chou*. Son nom complet peut se traduire ainsi : *Tablettes chronologiques du livre écrit sur bambou*.

Ces tablettes présentent un abrégé de l'histoire chinoise, depuis Hoang-ti jusqu'à l'an 299 avant notre ère. Les années de chaque règne y sont comptées, et celles de l'avénement de chaque souverain sont marquées des caractères du cycle

de 60 ; mais il n'est pas sûr que cette notation n'ait pas été ajoutée par ceux qui furent chargés d'expliquer le texte primitif. Ce texte était écrit en anciens caractères. Plusieurs endroits étaient effacés et rongés des vers. On déchiffra ces vieux caractères au moyen des catalogues de comparaison déjà dressés pour identifier les anciens caractères avec ceux qui étaient alors en usage. Après un long examen, le *Tchou-chou* fut reconnu pour une ancienne chronique écrite avant le règne de Thsin-chi-hoang. Gaubil, *Traité de chronologie*, pag. 114, dit que «le *Tchou-chou* passe pour avoir été écrit «par les historiens ou annalistes du royaume de «Weï, dont la capitale était, ou la ville actuelle Wei-«hoei-fou, ou très-voisine de cette ville.» Dans les dernières pages du *Tchou-chou*, les noms de divers cantons sont cités comme dépendants du pays des auteurs de cet ouvrage, qui les appellent 我 *ngo* (notre); et, d'après l'identification de ces localités avec les noms actuels, on en conclut que les rédacteurs du *Tchou-chou* étaient effectivement du royaume de Wei.

Deguignes le père a inséré des extraits du Tchou-chou dans ses Additions à la traduction du Chou-king par Gaubil. Deguignes s'est servi du Tchou-chou, ainsi que du Kang-mo, pour intercaler entre les faits cités par le Chou-king une sorte d'abrégé des traditions anciennes, généralement adoptées en Chine. Naturellement il a passé beaucoup de phrases

du texte, et il a terminé ses extraits à l'an 697 avant notre ère, où s'arrête le Chou-king, tandis que le récit du Tchou-chou continue encore pendant quatre siècles. J'ai pensé que cette ancienne chronique, qui a eu beaucoup de célébrité en Chine, méritait d'être connue autrement que par des extraits, et je l'ai traduite en entier.

Le Tchou-chou est particulièrement remarquable comme étant le seul ouvrage ancien qui présente une chronologie régulière et complète pour les premiers temps de la Chine. En effet, Sse-ma-thsien ne donne, pour les deux premières dynasties, que le dénombrement des règnes ou successions de rois, qu'il appelle *générations*, et il n'y a, comme on le sait, aucune chronologie régulière dans le Chou-king. La chronologie régulière du Tchou-chou fut donc accueillie avec beaucoup de faveur à l'époque où l'on découvrit ce livre, et elle fut regardée comme irrécusable par les lettrés qui vivaient sous les Tsin et sous les Thang. Mais ensuite un examen plus attentif a montré que cette chronologie présentait elle-même de graves incertitudes pour les anciens temps.

On sait que la base la plus sûre de la chronologie ancienne repose sur la concordance des époques des éclipses solaires notées dans l'histoire, avec celles que le calcul déduit de la théorie des mouvements du soleil et de la lune, aujourd'hui parfaitement connue. D'après cela, la chronologie certaine de l'histoire chinoise ne remonte pas au

delà de l'année 776 avant J. C., dans laquelle eut lieu l'éclipse solaire citée par le Chi-king, éclipse dont la vérification parait incontestable. Les Chinois eux-mêmes prennent pour première époque certaine de leur chronologie la première année de la fameuse régence Koung-ho, qui correspond à l'an 841 avant J. C., et n'est antérieure que de soixante-sept ans à l'année de l'éclipse du Chi-king. Sse-ma-thsien et le Tchou-chou sont d'accord depuis cette époque fondamentale. Mais, si nous examinons la chronologie antérieure, nous trouvons que le Tchou-chou fixe à l'an 996 avant J. C. la douzième année de Khang-wang, deuxième successeur de Wou-wang. Or, Gaubil démontre dans son *Traité de chronologie*, 3ᵉ partie, pag. 225, que cette date ne peut concorder avec le texte du Chou-king, chapitre *Pi-ming*, où il est dit : « A la sixième lune de la « douzième année, jour Keng-ou, la clarté parut. » Selon tous les commentateurs, les caractères *Keng-ou* doivent ici s'appliquer au troisième jour de la sixième lune, douzième année de Khang-wang. D'après cette explication, et la succession des cycles de soixante ans avant J. C. (Gaubil, *Chronologie*, pag. v de l'avertissement), ces caractères doivent fixer la douzième année de Khang-wang à l'an 1056 avant notre ère; il y aurait donc ici soixante ans ou un intervalle d'un cycle entier à ajouter au Tchou-chou. Toutefois il faut observer qu'il y a du vague dans les expressions du chapitre *Pi-ming*.

Pour les temps antérieurs, toute l'ancienne chro-

nologie chinoise dépend de la date de la célèbre éclipse rapportée dans le Chou-king sous l'empereur Tchoung-khang, 4[e] successeur de Yu. Le texte du Chou-king dit seulement : « Au premier jour de la « dernière lune d'automne, le soleil et la lune, dans « leur conjonction, ne furent pas d'accord dans la « division stellaire *Fang*. L'aveugle a frappé le tam-« bour. » On connaît très-bien les limites de la division stellaire Fang; mais le Chou-king ne donne ni la date de l'année, ni même les caractères cycliques du jour. Le Tchou-chou place l'époque de l'éclipse à la cinquième année de Tchoung-khang, désignée dans son texte par les caractères *Kouei-sse*, et au premier jour de la neuvième lune d'automne, désigné par les caractères *Keng-su*. En calculant ces données à l'aide des Tables, pages v et 191 du *Traité de chronologie chinoise*, on trouve, comme Gaubil, que l'éclipse dut avoir lieu le 28 octobre 1948 avant J. C.: seulement, comme la première lune de l'année des Hia était celle qui précédait immédiatement l'équinoxe vernal, la neuvième lune se trouve commencer à une époque avancée de l'année. Gaubil a rejeté cette date, en disant « qu'il était « clair que l'éclipse ne put avoir lieu ce jour-là. » Mais, comme les Tables lunaires ont subi des rectifications considérables depuis le temps de ce missionnaire, il semblait utile que la possibilité d'une éclipse pour une année si bien désignée fût de nouveau calculée.

En partant de la correction de 60 ans à faire au

Tchou-chou pour la dynastie *Tcheou*, l'éclipse de Tchoung-khang serait reportée à l'an 2008. Cassini avait reconnu l'existence d'une éclipse considérable de soleil pour le 25 octobre de l'an 2007, et Freret, négligeant la différence d'une année, avait adopté cette date pour celle de l'éclipse de Tchoung-khang. Mais Gaubil a annoncé dans sa Chronologie, et M. Largeteau, adjoint du Bureau des longitudes, a vérifié, avec les Tables actuelles, que cette éclipse de l'an 2007 n'avait pu être visible en Chine. Gaubil, s'appuyant sur la computation généralement adoptée par les historiens chinois modernes, avait été conduit à penser que la cinquième année de Tchoung-khang était l'an 2155 avant J. C.; et il avait trouvé pour cette année une éclipse visible le 12 octobre à la latitude de la cour présumée des rois de Hia (*Chronologie*, 3ᵉ partie, pag. 245). Mais les Tables lunaires dont se servait Gaubil ont été rectifiées depuis lui, et M. Largeteau a constaté, sur la demande de mon père, que l'éclipse signalée par ce missionnaire pour l'an 2155 n'avait pu être visible en Chine. Mon père a rendu compte de ce travail dans le Journal des Savants, avril 1840.

Les astronomes de la dynastie Soui, le bonze Y-hang sous les Thang, et plus tard le célèbre Ko-tcheou-king, au temps des Youen, ont adopté une autre époque. Ils ont conservé les caractères du jour et de l'année marqués dans le Tchou-chou, et, remontant trois cycles plus haut, ils ont trouvé,

pour le 13 octobre 2128 avant J. C., une éclipse considérable, dont la date s'accorderait avec les caractères du Tchou-chou. Le 13 octobre est, d'ailleurs, une époque convenable pour le commencement de la neuvième lune; mais on devrait alors ajouter dans le Tchou-chou, outre la correction de soixante ans pour les premiers temps de la dynastie Tcheou, cent vingt ans pour la durée de la dynastie Chang: car il ne paraît pas à Gaubil que la chronologie de la dynastie des Hia, dans ce livre, doive subir aucune correction importante.

L'éclipse du 13 octobre 2128 a été calculée, en 1837, avec nos tables modernes, par un savant anglais, M. Rothman. Le mémoire de M. Rothman est imprimé dans les Transactions philosophiques de 1840, et le résultat de ses calculs confirmerait parfaitement l'opinion des astronomes chinois; mais ces calculs ont été repris par M. Largeteau, qui y a reconnu une erreur évidente. M. Largeteau a constaté, tout au contraire, que l'éclipse du 13 octobre 2128 n'avait pu être vue en Chine, à la latitude de 34 ou 35 degrés, qui correspond à la position approximative de la cour de Tchoung-khang. Il ne lui a pas paru non plus que le 28 octobre 1948 offrît de meilleures conditions.

Ainsi l'on reste dans une complète incertitude sur l'époque de cette fameuse éclipse de Tchoung-khang, et j'ai dû, pour la notation des années du Tchou-chou, reproduire simplement la succession régulière des cycles, telle qu'elle est marquée dans

le texte, et sans y hasarder aucune correction.

Cet abrégé historique se divise en deux livres. Le premier contient les temps anciens depuis le règne de Hoang-ti, les dynasties de Hia et de Chang. Le second renferme l'histoire de la dynastie Tcheou, jusqu'à l'an 299 avant notre ère. L'auteur ou les auteurs ont pris le même point de départ que Sse-ma-thsien. Comme lui, ils se sont servis évidemment des traditions du Chou-king et du Chi-king pour les principaux événements des anciens règnes. Ils ont fait aussi de fréquents emprunts au Koue-in, au Tchun-thsieou et au Tsò-tchouen, quoiqu'ils soient très-concis sur les événements des VI^e et V^e siècles avant notre ère.

J'ai traduit sur le texte de deux éditions appartenant à la Bibliothèque royale. L'une est dans le premier tome de la collection des Han et des Weï, intitulée *Han-weï-thsoung-chou*. La deuxième fait partie d'une autre collection intitulée *Niên-i-tchoung-pi-chou*, les *Vingt et un livres secrets*. Les premiers commentateurs de ces éditions ont écrit sous les Liang, au commencement du VI^e siècle de notre ère.

J'ai traduit tout le texte principal. Je n'ai pas cru devoir traduire exactement tout le texte de deuxième ordre, formé des explications ou additions des commentateurs. Ces additions se composent de fables sur les anciens temps, ou d'événements extraits d'autres textes. J'ai tâché d'identifier, autant que possible, les noms des localités citées avec les noms actuels. Deguignes a presque tou-

jours négligé cette identification dans ses extraits du Tchou-chou. Elle m'a été très-facilitée par le vocabulaire de concordance des noms des villes que j'imprime en ce moment.

Il y a dans le Tchou-chou des passages que leur concision excessive rend très-peu clairs. Le nombre n'en est pas très-considérable dans le premier livre, qu'on lit assez aisément en s'aidant de quelque connaissance de l'histoire chinoise. Mais le 2[e] livre présente des difficultés sensibles en certains endroits, surtout vers la fin, où le texte manque à la date de plusieurs années, et où il semble quelquefois être défectueux. Malheureusement le commentaire des deux éditions que j'ai pu consulter n'éclaircit aucunement ces difficultés. Il est presque nul pour la fin du 2[e] livre, et ceci me méritera peut-être quelque indulgence, si mon travail doit être repris, plus tard, par des personnes aidées de commentaires plus développés.

La forme de la narration est généralement très-sèche dans le Tchou-chou; ce défaut se retrouve aussi dans d'autres ouvrages anciens très-estimés en Chine, tels que le Tchun-thsieou, de Confucius, et les Penki, ou Mémoires historiques de Sse-ma-thsien sur les premiers temps. Je finis en remerciant M. Stanislas Julien des excellents secours qu'il a bien voulu me donner, avec une extrême complaisance, pour vaincre toutes les difficultés que j'ai soumises à son examen. Si ma traduction ne semble pas trop imparfaite, c'est à lui que je le devrai.

TCHOU-CHOU-KI-NIEN.

TABLETTES CHRONOLOGIQUES *DU* LIVRE *ÉCRIT SUR* BAMBOU.

LIVRE PREMIER.

HOANG-TI (*LE SOUVERAIN AUGUSTE*), PAR SON NOM DE FAMILLE HIEN-YOUEN[1]

La 1^re^ année, le souverain fut reconnu. Il résida à *Yeou-hioung*. Il régla, le premier, *la forme du* bonnet *et des vêtements impériaux*.

La 20^e^ année, des nuages d'heureux présage furent vus. Il établit les insignes et le nom de ses officiers d'après *la couleur des* nuages[2].

La 50^e^ année, en automne, à la 7^e^ lune, jour keng-chin (57^e^ du cycle), l'oiseau foung (*le foung hoang et phénix chinois*) vint. Le souverain sacrifia sur la rivière Lo du Ho-nan.

La 59^e^ année, la tribu Kouan-hioung vint faire sa soumission. La tribu Tchang-kou vint faire sa soumission[3].

La 77^e^ année, Tchang-y[4] fit sa soumission. Il résida sur la rivière Jo. Il engendra le souverain Kan-hoang.

La 100^e^ année, la terre s'entr'ouvrit. Le souverain monta[5] *ou* mourut.

[1] Ce nom signifie littéralement «côtés du char» et «timon.» D'après le commentaire de Sse-ma-thsien, kiv. 1, c'était le nom d'une colline où résidait la famille d'Hoang-ti.

[2] Sse-ki, kiv. 1, p. 5 verso, Fourmont, 71.

[3] Je n'ai pas pu trouver la position de ces tribus.

[4] Tchang-y était le deuxième fils légitime d'Hoang-ti. La rivière Jo est dans le Sse-tchouen. Ces deux phrases sont dans Sse-ma-thsien, kiv. 1, p. 7 verso. Les commentateurs expliquent que les deux fils légitimes d'Hoang-ti reçurent des principautés dans le pays de Chou (Sse-tchouen), et firent leur soumission à l'empereur. Le nom de Kan-hoang n'est pas dans Sse-ma-thsien; il doit correspondre ici à Tchouen-yu.

[5] Cette expression (Tchi, B. 11,783) est constamment employée dans

L'EMPEREUR TCHI, PAR SON NOM DE FAMILLE CHAO-HAO.

L'EMPEREUR TCHOUEN-HIU, PAR SON NOM DE FAMILLE KAO-YANG.

D'après Sse-ma-thsien, Kao-yang était fils de Tchang-y.

La 1re année, le souverain fut reconnu. Il résida à Po 濮 (*lat. 35° 48', près de Toung-tchang-fou, Chan-toung*).

La 13e année, il commença à régler le calendrier.

La 21e année, il fit le chant musical *appelé* Tching-yùn.

La 30e année, le souverain engendra Pe-kouen[1]. Il résida au sud de Thien-mo.

La 78e année, le souverain mourut. Chu-khi (autrement Chu-hiao) excita des troubles. Le prince *Sin* les réprima[2].

L'EMPEREUR KO, PAR SON NOM DE FAMILLE KAO-SIN.

La 1re année, le souverain fut reconnu. Il résida à Po 亳 (*lat. 34° 57', au sud de Koueï-te-fou, Ho-nan*).

La 16e année, le souverain ordonna à Tchong-thsoui d'aller, avec une armée, détruire Yeou-tseng.

La 45e année, le souverain conféra au prince de Thang (*Thang-heou*) la Tablette, signe de son titre[3].

La 63e année, le souverain mourut. Le fils aîné de ce souverain, Tchi, régna neuf ans et fut déposé.

le Tchou-chou pour indiquer la mort du souverain. Elle est empruntée au Chou-king, fin du chapitre Chun-tien.

[1] Pe-kouen est le père de l'empereur Yu.

[2] Le prince Sin est Kao-sin, qui fut souverain sous le nom de Ko. Le Koue-yu fait mention des désordres causés par les Kieou-li et Chu-kiao.

[3] Cette tablette était appelée koueï (B. 1,554). Le Tchou-chou s'exprime toujours de même en parlant des nominations de grands officiers.

Le prince ou heou de Thang est Yao, autrement appelé Thao-thang. Les dates par caractères cycliques ne commencent qu'au règne d'Yao.

L'EMPEREUR YAO, PAR SON NOM DE FAMILLE THAO-THANG.

La 1[re] année du règne fut Ping-tseu, 2145. Le souverain fut reconnu et résida à Ki 冀 [1]. Il donna *aux officiers* Hi et Ho ses instructions pour régler le calendrier.

La 5[e] année, il commença l'inspection sur les quatre monts sacrés *Yo*.

La 7[e] année, le Khi-lin parut.

La 12[e] année, il (le souverain) commença à organiser des troupes régulières.

La 16[e] année, la famille ou peuplade des Khin-jeou [2] vient faire sa soumission.

La 19[e] année, il (le souverain) préposa Koung-koung à la direction du fleuve *Jaune*.

La 29[e] année, au printemps, la peuplade des Tsiao-hiao (*des pygmées*) vint à la cour. Elle offrit en tribut des plumes précieuses [3].

La 41[e] année, une étoile brillante fut vue dans la division stellaire *y* [4].

La 50[e] année, le souverain se rendit au mont Cheou (Loui-cheou du Chan-si inférieur). Il était porté sur un char *de couleur* blanche, *traîné par des* chevaux noirs.

La 53[e] année, le souverain sacrifia au bord de la rivière Lo (*Ho-nan*).

La 58[e] année, il établit l'officier Heou-tsi (*surveillant des semailles*) [5]. Il renvoya *ou* exila son fils Tchou vers la rivière Tan.

[1] C'est le nom de la première région du chap. Yu-koung, comprenant le Chan-si et une partie du Pe-tche-li. On présume que la résidence d'Yao était dans le Chan-si inférieur.

[2] La peuplade Khin-jeou est nommée dans le chapitre *Yu-koung* du *Chou-king*, à l'article du Young-tcheou. Elle habitait dans le nord-ouest.

[3] D'après une citation du Pei-wen-yun-fou, liv. 37, A, fol. 26 verso, il faut lire ici dans le texte *Tchin* (B. 5,912), *précieux*, pour interpréter *Mo* (B. 5,881).

[4] Cette division stellaire est déterminée par α Hydre.

[5] Le premier Heou-tsi fut Khi. — Voyez le chapitre *Chun-tien*. Khi est l'ancêtre de la famille Tcheou : il est connu dans les histoires sous le nom d'Heou-tsi.

La 61ᵉ année, il chargea Pe-kouen de la direction des fleuves ou du fleuve *Jaune*.

La 69ᵉ année, il destitua Pe-kouen de cet office.

La 70ᵉ année, au printemps, à la 1ʳᵉ lune, le souverain donna l'ordre au Sse-yo (*chef des quatre montagnes sacrées*, pour *chef des grands de l'empire*) de conférer à Yu-chun les insignes de dignitaire supérieur.

La 71ᵉ année, le souverain accorda ses deux filles en mariage à Chun. (Voy. la fin du chap. Yao-tien.)

La 73ᵉ année, à la 1ʳᵉ lune du printemps, Chun reçut la dignité suprême, dans le temple des ancêtres.

La 74ᵉ année, Yu-chun commença à faire l'inspection sur les quatre monts sacrés Yo.

La 75ᵉ année, Yu, *en qualité de* Sse-koung (*préposé des travaux*), *fut chargé de la* direction des fleuves ou du fleuve *Jaune*.

La 76ᵉ année, le Sse-koung alla combattre les barbares Joung, des tribus Thsao et Weï [1]. Il les vainquit.

La 86ᵉ année, le Sse-koung vint rendre compte *de ses opérations* à la cour. Il se servit d'un *koueï* noir [2].

La 87ᵉ année, *le souverain* constitua les douze régions *dites Tcheou*.

La 89ᵉ année, *le souverain* construisit le palais du Passage (*Yeou-koung*) à Thao [3].

La 90ᵉ année, le souverain passa *le fleuve*, et résida à Thao.

La 97ᵉ année, le Sse-koung fit la visite des douze régions.

La 100ᵉ année, le souverain mourut à Thao.

Le fils du souverain, Tan-tchou, s'était éloigné de

[1] Thsao est dans le Chan-toung, lat. 34° 56'. Weï est un peu au nord-ouest de Thsao, par 36° 25' de latitude.

[2] Ceci est extrait de la fin du chapitre Yu-koung. Le kouei (B. 1,554) était une tablette oblongue en pierre, que les officiers ou chefs secondaires tenaient devant leur bouche en parlant à l'empereur. Elle était le signe de leur office. Le kouei noir d'Yu représentait la couleur des eaux débordées.

[3] Probablement Thao-thang, arrondissement de Thaï-youen-fou.

Chun, et résidait à Fang-ling. Chun lui céda le trône, mais il ne put vaincre (sa résistance). Tan-tchou devint prince feudataire à Fang[1]. Il fut l'hôte de Chun *pendant la cérémonie du deuil*. La 3ᵉ année, Chun reçut le titre de Fils du Ciel, ou *prince souverain*[2].

L'EMPEREUR CHUN, PAR SON NOM DE FAMILLE YEOU-YU.

La 1ʳᵉ année fut Ki-ouei, 2042. Le souverain fut reconnu et résida à Ki. — Il fit la musique ou chant musical Ta-chao.

La 3ᵉ année, il ordonna à Kao-yao de régler les châtiments.

La 9ᵉ année, Si-wang-mou (littéralement reine-mère d'Occident) vint à la cour[3].

La 14ᵉ année, des nuages d'heureux présage furent vus. — *Le souverain* nomma Yu son suppléant pour la direction des affaires.

La 15ᵉ année, il ordonna au prince de Hia (*Yu*) d'offrir un sacrifice sur le grand mont sacré (Yo central, le mont Soung-kao, au sud-est d'Ho-nan-fou).

La 17ᵉ année, à la 2ᵉ lune du printemps, il entra dans le Gymnase; il commença à mettre en usage *la danse* wan[4].

La 25ᵉ année, la tribu de Si-chin[5] vint rendre hommage à la cour; ils offrirent des arcs, des flèches.

[1] Fang ou Fang-ling, lat. 32°, dépendant de Yûn-yang-fou (Hou-kouang). Le *Tchou-chou* reproduit, pour le règne d'Yao, tous les détails consignés dans les premiers chapitres du *Chou-king*.

[2] Voy. *Chou-king*, chap. *Y-tsi*.

[3] Voyez, pour Kao-yao, le chapitre *Chun-tien* du *Chou-king*. — La première mention de Si-wang-mou, princesse de l'Asie occidentale, est reportée par Sse-ma-thsien au temps de Mou-wang (dynastie Tcheou). — On voit, du reste, que l'auteur du *Tchou-chou* a rangé par dates les divers événements qui sont rapportés dans le *Chou-king*.

[4] C'est ici le sens le plus probable du caractère wan (B. 9,037). Voyez le *Chi-king*, Chants de Pei, ode 13.

[5] Elle est citée par Sse-ma-thsien, règne de Chun. Les commentateurs la placent parmi les peuplades étrangères du nord-est.

La 29[e] année, le souverain conféra à son fils Y-kiun la principauté feudataire de Chang.

La 30[e] année, on ensevelit Heou-yo auprès de la rivière Wei [1].

La 32[e] année, le souverain nomma le prince de Hia commandant en chef du peuple. Alors il monta sur les monts sacrés Yo des quatre parties.

La 33[e] année, à la 1[re] lune du printemps, le prince de Hia reçut la dignité impériale dans la salle Chin-thsoung (des génies et des ancêtres). Alors il rétablit les neuf régions (précédemment déterminées par Yao).

La 35[e] année, le souverain enjoignit au prince de Hia d'aller combattre Yeou-miao. La tribu de Yeou-miao vint rendre hommage [2].

La 42[e] année, la tribu des Hiouen-tou [3] vint rendre hommage. Ils offrirent en tribut des pierres précieuses.

La 47[e] année, pendant l'hiver, il tomba du givre qui ne détruisit pas les plantes et les arbres.

La 49[e] année, le souverain fixa sa résidence à Ming-tiao [4].

La 50[e] année, le souverain mourut.

DYNASTIE DE HIA. — L'EMPEREUR YU, PAR TITRE PRINCE DE HIA.

La 1[re] année fut Jin-tseü, 1989. Le souverain fut reconnu et résida à Ki. — Il fit publier le calendrier des Hia dans les diverses principautés.

La 2[e] année, Kao-yao mourut.

[1] D'après le commentaire, p. 9, ce nom désigne Ngo-hoang, fille d'Yu et femme de Chun. *Heou-yo* signifie la surveillante de l'éducation des enfants.

[2] C'était une peuplade de la Chine centrale. Voyez le chapitre *Ta-yu-mo*.

[3] Ce nom a désigné le district Thoung-tcheou, auprès de Pe-king.

[4] Suivant le commentaire, Ming-tiao est le mont Thsang-ou, près de Hai-tcheou, vers l'embouchure du Hoai. La tradition y place le tombeau de Chun. — Ce nom de Ming-tiao désigne plus tard un palais aux environs de Ngan-i, du Chan-si, lat. 35° 5' au nord du fleuve Jaune.

La 5ᵉ année, *le souverain* fit l'inspection générale. — Il réunit ses assistants ou chefs secondaires au mont Thou 塗 (district de Cheou, lat. 32° 34' au nord du Kiang).

La 8ᵉ année, au printemps, il réunit ses assistants à Hoeï-ki [1]. Il extermina la tribu Fang-foung [2]. — Dans l'été, à la 6ᵉ lune, il plut de l'or dans la capitale de Hia [3] (Hia-y). — Dans l'automne, à la 8ᵉ lune, le souverain mourut à Hoeï-ki.

Il régna 45 ans (*depuis son association à l'empire*).

L'EMPEREUR KHI (FILS DE YU).

La 1ʳᵉ année fut Koueï-haï, 1978. Le souverain fut reconnu et résida dans Hia-y. Il invita les chefs secondaires à un grand banquet dans la tour Kiun (*de la justice*); les chefs secondaires lui obéirent. Le souverain retourna à la résidence de Ki. Il donna aux chefs secondaires un grand banquet dans la tour Siouen (*des pierres précieuses*).

La 2ᵉ année, le prince de Feï, Pe-y, partit pour prendre possession de sa principauté [4]. — Le roi, ou grand chef, à la tête d'une armée, attaqua Yeou-hou; un grand combat se livra dans le territoire de Kan [5].

La 6ᵉ année, Pe-y mourut. On fit une cérémonie en son honneur *suivant le rite impérial*.

La 8ᵉ année, le souverain enjoignit à Meng-tou d'aller dans le pays de Pa, et de le gouverner en qualité de Koung.

La 10ᵉ année, le souverain fit une grande inspection gé-

[1] Hoeï-ki est une montagne, district de Chan-yo, Tche-kiang, lat. 30° 0'.

[2] C'est l'ancien nom du district de Wou-khang, Tche-kiang, lat. 30° 32'.

[3] On place cette ville près de Ngan-y, du Chan-si, au nord du fleuve Jaune.

[4] Pe-y et Kao-yao sont deux ministres de Chun et d'Yu, cités dans les premiers chap. du *Chou-king*. Feï est un arrondissement du Chan-toung, lat. 35° 18'.

[5] Voyez le chapitre *Kan-chi* du *Chou-king*. Kan est dans le territoire de Hou, Chen-si, lat. 34° 8' (Yeou-hou du texte).

nérale. Il dansa la danse des Neuf-chao (B. 12,172), dans la plaine de Ta-mo.

La 11ᵉ année, il envoya le dernier fils impérial, Wou-kouan, dans le pays du fleuve de l'Ouest (*Si-ho* du Chan-si).

La 15ᵉ année, Wou-kouan, avec les habitants du Si-ho, se révolta. Cheou, prince de P'eng [1], à la tête de l'armée impériale, attaqua le pays du Si-ho; Wou-kouan vint faire sa soumission [2].

La 16ᵉ année, *le souverain* mourut.

L'EMPEREUR THAÏ-KHANG.

La 1ʳᵉ année fut Kouei-ouei, 1958. Le souverain fut reconnu et résida à Tchin-sin. Il alla chasser à l'extérieur de la rivière Lo. Y entra dans Tchin-sin, et y fixa sa résidence.

La 4ᵉ année, *le souverain* mourut.

L'EMPEREUR TCHOUNG-KHANG.

La 1ʳᵉ année fut Ki-tcheou, 1952. Le souverain fut reconnu et résida à Tchin-sin.

La 5ᵉ année, pendant l'automne, à la 9ᵉ lune, jour keng-su, premier de la lune, il y eut une éclipse de soleil [3]. Le souverain ordonna à Yn-heou de marcher avec l'armée contre Hi et Ho.

La 6ᵉ année, il conféra à Kouen-ou la dignité de Pe.

[1] P'eng a désigné un royaume du Sse-tchouen; mais ici ce nom doit correspondre plutôt aux environs de P'eng-tching du Siu-tcheou.

[2] Le commentaire fait dériver de Wou-kouan l'ancienne principauté de Kouan, arrondissement de Thsing-foung, Pe-tcheli, lat. 36°.

[3] C'est la célèbre éclipse rapportée dans le chapitre *Tchoung-khang* du *Chou-king*. En la calculant d'après les données du *Tchou-chou* et la table cyclique de Gaubil (Chr. pag. 3), elle aurait eu lieu le 28 octobre 1948 (années juliennes). Mais alors les caractères Keng-su du texte ne peuvent correspondre au 1ᵉʳ jour de la neuvième lune. — Voyez la discussion de cette éclipse dans l'Avant-propos, et le ch. *Tchoung-khang*.

La 7ᵉ année, *le souverain* mourut. — Son fils Siang s'éloigna et fixa sa demeure au mont Chang (Chang-khieou, actuellement Kouei-te-fou, Ho-nan), auprès du dignitaire de Pei.

L'EMPEREUR SIANG.

La 1ʳᵉ année fut Wou-su, 1943. Le souverain fut reconnu et résida à Chang. — Il fit la guerre aux peuples étrangers du Hoaï.

La 2ᵉ année, il fit la guerre aux barbares Foung et Hoang [1].

La 7ᵉ année, les barbares Yu vinrent faire leur soumission.

La 8ᵉ année, Han-tso tua Y (*l'usurpateur*). — Il ordonna à son fils Kiao de faire son séjour à Ko (B. 11,112) [2].

La 9ᵉ année, Siang résida auprès de Tchin-kouan.

La 15ᵉ année, le prince de Chang, Siang-sse, prépara (réunit) des chars, des chevaux : puis il se transporta à Chang-khieou (act. Kouei-te-fou). *Siang-sse est cité dans le Sse-ki, kiv. 3, p. 1.*

La 20ᵉ année, Han-tso conquit le pays de Ko [3] (B. 3,168).

La 26ᵉ année, Han-tso envoya son fils Kiao à la tête d'une armée, pour détruire Tchin-kouan.

La 27ᵉ année, Kiao attaqua Tchin-sin. Il y eut une grande bataille sur la rivière Wei [4] : il renversa les barques de l'empereur et le vainquit.

[1] Ces peuplades paraissent avoir été sur la limite orientale du Ho-nan et du Kiang-nan, vers la vallée du Hoaï.

[2] Territoire de Ye, actuellement Tchao-youen, à l'extrémité orientale du Chan-toung.

[3] D'après le Dictionnaire de Khang-hi, ce pays était entre Tching-tcheou et Siu-tcheou, dans le Ho-nan. Il est possible que le nom du premier Ko doive être rectifié et remplacé par celui-ci.

[4] Wei est le nom d'une rivière du Chan-toung qui se jette dans la mer au nord de Laï-tcheou-fou. Son cours est peu distant de Tchao-youen, dans Ko (B. 11,112). D'après le commentateur, les noms de Tchin-kouan et de Tchin-sin désignent ici des princes ou chefs de la même famille que le prince de Peï, allié de l'empereur.

La 28[e] année, Han-tso ordonna à son fils Kiao de tuer l'empereur. L'impératrice Min revint chez le prince de Yeou-jin, Pe-mi. Elle s'échappa et s'enfuit *dans le pays de* Ke [1].

Le prince héritier des Hia, Chao-khang, y naquit [2].

Chao-khang, *du pays* de Yeou-jin, se retira à Yu [3].

Pe-mi *partit* de Ke, conduisit l'armée de Tchin-sin et de Tchin-kouan pour attaquer *Han*-tso. Le prince héritier, Chao-khang, ordonna à Jou-wen d'attaquer Ko et de tuer Kiao. Son fils aîné, *nommé* Chou, se mit à la tête des soldats et détruisit Ko (B. 3,168).

Pe-mi tua Han-tso. Chao-khang, *venant* de Lûn, rentra à Hia-y [4].

L'EMPEREUR CHAO-KHANG [5].

La 1[re] année fut Ping-ou, 1875. Le souverain fut reconnu. Les chefs secondaires vinrent rendre hommage. *Le souverain* reçut *dans son palais* le prince de Yu (Yu-tching).

La 2[e] année, la tribu étrangère de Fang (tribu du nord-ouest) vint faire sa soumission.

La 3[e] année, on rétablit *la charge de* surveillant des semailles des champs [6].

La 11[e] année, *le souverain* préposa Y, prince de Chang, à la direction des fleuves, ou du fleuve *Jaune*.

[1] Ke est Ping-youen, au nord de Thsi-nan-fou.

[2] Le texte ne compte pas les années pendant l'interrègne.

[3] Yu est Yu-tching, au nord de Kouei-te-fou.

[4] Le pays de Lûn, cité aussi dans le *Tso-tchouen*, est identifié par le Dictionnaire de Khang-hi avec le pays de Yu ou Yu-tching. — Hia-y paraît ici être plutôt Hia-y, du district de Kouei-te-fou, que Hia-y, du Chan-si, au nord du fleuve Jaune.

[5] Le nom de cet empereur signifie « petite tranquillité ; » Thai-khang signifie grande tranquillité, » et Tchoung-khang « moyenne tranquillité. »

[6] Le commentaire dit, d'après Sse-ma-thsien, 3[e] liv., p. 2, Fourmont, 71 : « Pou-ko, successeur du premier intendant de l'agriculture (Heou-tsi), « perdit son office *pendant les troubles des règnes de Thai-khang ou de Siang.* » A cette époque, cet office fut rétabli.

La 18ᵉ année, il transporta *sa résidence* à Youen (présumé Thsi-youen du Ho-nan boréal, lat. 35° 7′).

La 21ᵉ année, il mourut.

L'EMPEREUR CHOÛ.

La 1ʳᵉ année fut Ki-sse, 1852. Le souverain fut reconnu et résida à Youen.

La 5ᵉ année, il transporta *sa résidence* de Youen à Kao-khieou [1].

La 8ᵉ année, il fit une excursion vers la mer orientale, jusqu'aux San-cheou. Il y prit un renard et neuf queues [2].

La 13ᵉ année, le prince de Chang, nommé Y, mourut au bord du fleuve *Jaune*.

La 17ᵉ année, *le souverain* mourut.

L'EMPEREUR FÊN, AUTREMENT FEN-FA [3].

La 1ʳᵉ année fut Wou-tse, 1833. Le souverain fut reconnu.

La 3ᵉ année, les neuf étrangers (les neuf peuplades étrangères) vinrent lui rendre hommage.

La 16ᵉ année, le prince du fleuve Lo, Young, et le prince du fleuve Jaune, Foung-y, se firent la guerre.

La 33ᵉ année, *le souverain* investit le fils de Kouen-ou *de la principauté feudataire* de Yeou-sou (probablement Hoeï du Ho-nan, ou Sou-tcheou-fou du Kiang-nan).

La 36ᵉ année, il fit la prison Youen-tou.

La 44ᵉ année, *le souverain* s'éleva ou mourut.

L'EMPEREUR MANG, AUTREMENT HOANG.

La 1ʳᵉ année fut Jin-chin, 1789. Le souverain fut reconnu.

[1] Il y a *Lao* dans le texte; je crois qu'il faut lire *Kao*. Kao-khieou serait Kao-tching, à l'ouest de Koueï-te-fou.

[2] Ceci semble indiquer qu'il n'eut pas de succès. Des expressions semblables se lisent dans le Koue-yu, expédition de Mou-wang dans le midi. — San-cheou signifie les trois hommes âgés. On ne sait pas exactement la position de ce lieu.

[3] Sse-ma-thsien, liv. 2, l'appelle Hoei.

Les chefs secondaires lui présentèrent des kouei[1] noirs. Il les reçut au bord du fleuve *Jaune*.

La 13ᵉ année, *le souverain* fit une excursion vers l'Orient, jusqu'à la mer; il prit de grands poissons.

La 33ᵉ année, le prince de Chang transporta *sa résidence* à Yn[2].

La 58ᵉ année, *le souverain* mourut.

L'EMPEREUR SIE.

La 1ʳᵉ année du règne fut Sin-weï, 1730. Le souverain fut reconnu.

La 12ᵉ année, le fils du prince de Yn, nommé Haï, fut reçu chez les Yeou-y; *les* Yeou-y le blessèrent et le chassèrent[3].

La 16ᵉ année, le prince de Yn, Wei, avec les guerriers du prince du Ho (fleuve Jaune), attaqua les Yeou-y et tua leur chef, Mien-tchin.

La 21ᵉ année, des titres réguliers furent conférés aux chefs de diverses tribus étrangères: les Kouen-y (barbares des rigoles), les Pe-y (barbares blancs), les Hiouen-y (les noirâtres), les Foung-y (barbares du vent), les Hoang-y (barbares jaunes)[4].

La 25ᵉ année, *le souverain* mourut.

[1] Voyez la note 2, page 549.

[2] Yn était dans les environs de Koueï-te-fou.

[3] Haï s'était conduit licencieusement dans cette tribu, qui doit correspondre au district de Y-tcheou, département de Pao-ting-fou (Pe-tche-li). — Dans le récit du *Tchou-chou*, on voit combien le domaine et le pouvoir du souverain étaient limités. Il était simple chef de tribu, et les autres tribus se disputaient souvent entre elles.

[4] Il est possible que ce dernier nom corresponde à celui d'une ville du territoire de Tchin-lieou (Ho-nan). En général, les Chinois eux-mêmes ne savent pas exactement les lieux habités par ces anciennes hordes, qui ont disparu, comme disparaissent de nos jours les hordes sauvages de l'Amérique.

L'EMPEREUR POU-KIANG.

La 1re année fut Ki-haï, 1702. Le souverain fut reconnu.
La 6e année, il attaqua *les* Kieou-youen.
La 35e année, le prince de Yn réduisit la tribu de Pi (B. 6,517) (Pi-chi, arrond. de Ho-tsin du Chan-si, lat. 35° 35').
La 59e année, *le souverain*, par humilité, céda le pouvoir à son frère cadet Kioung.

L'EMPEREUR KIOUNG.

La 1re année fut Wou-su, 1643. Le souverain fut reconnu.
La 10e année, le souverain Pou-kiang mourut.
La 18e année, *Kioung* mourut.

L'EMPEREUR KIN, AUTREMENT YN-KIA.

La 1re année fut Ki-ouei, 1622. Le souverain fut reconnu et résida sur les bords du fleuve de l'Ouest (le Hoang-ho occidental, *Si-ho*, arrond. de Fen-tcheou-fou, Chan-si) [1].
La 4e année, il fit la musique, ou le chant musical de l'Occident. — La tribu de Kouen-ou se transporta à Hiu (du Honan, lat. 34° 5').
La 8e année, il y eut dans le ciel un phénomène de mauvais présage : dix soleils se levèrent ensemble. — Cette année, *le souverain* mourut.

L'EMPEREUR KOUNG-KIA.

La 1re année fut Ki-sse, 1612 [2]. Le souverain fut reconnu et résida sur les bords du fleuve occidental (*Si-ho*, arrond. de

[1] La résidence du souverain et la tribu qui lui était attachée se trouvent donc reportées, de l'orient où elles étaient depuis l'émigration de Thaï-khang, vers l'occident, dans le Chan-si.
[2] Il y a Y-sse dans le texte, c'est une faute ; il faut Ki-sse.

Fen-tcheou-fou). — Il déposséda ou disgracia la famille de Chi-weï[1]. Il ordonna à Lieou-loui de nourrir des dragons.

La 3[e] année, le roi ou grand chef (Wang) alla chasser sur le mont Foo.

La 5[e] année, il fit la musique ou le chant musical de l'Orient (après avoir été effrayé par un orage).

La 7[e] année, Lieou-loui transporta *sa demeure* à Lou-yang[2].

La 9[e] année, *le souverain* mourut. Le prince (Heou) de Yu revint de nouveau à Chang-khieou[3].

L'EMPEREUR HAO.

La 1[re] année fut Keng-tchin, 1601. Le souverain fut reconnu. — Il autorisa la tribu de Chi-weï à former de nouveau une principauté[4] ou à revenir dans la principauté.

La 3[e] année, le souverain mourut.

L'EMPEREUR FA, AUTREMENT HEOU-KING *OU* FA-HOEÏ.

La 1[re] année fut Y-yeou, 1596. Le souverain fut reconnu. — Divers étrangers vinrent faire leur soumission à la porte de jade[5]. De nouveau on répara les murailles *de la résidence impériale.* On se réunit sur le lac supérieur, *ou* dans la partie supérieure de la rivière *Tchi.* — Les étrangers entrèrent et dansèrent. —

[1] Sse-ma-thsien, kiv. 2, pag. 25, dit qu'alors cette famille fut disgraciée et remplacée par celle de Lieou-loui. Le commentaire du Chi-king, Chants des Chang, identifie la famille Chi-weï avec celle de Fong. (*V. règne de Khi.*)

[2] Sse-ma-thsien, kiv. 2, raconte cette histoire. Deux dragons étaient descendus du ciel à la cour et furent confiés à Lieou-loui, qui savait les élever. Un des dragons étant mort, Lieou-loui l'accommoda et le servit à l'empereur. Koung-kia, l'ayant mangé, demanda à voir les dragons, et Lieou-loui, effrayé, émigra dans le pays de Lou (Chang-toung méridional). De lui descendit la tribu de Fan. (Fan est une ville du département de Toung-tchang-fou.)

[3] Sse-ma-thsien, kiv. 2, dit que, depuis Koung-kia, la famille des Hia fut mal vue des chefs secondaires.

[4] Le commentateur dit que les familles Kouen-ou et Chi-weï obtinrent le titre de prince pendant la décadence des Hia. — Les noms de Kouen-ou, Chi-weï, Lieou-loui, sont cités dans Sse-ma-thsien, 2[e] kiv.

[5] Il y a dans le texte Wang (B. 5,884 *bis*) : il faut lire Yu (B. 5,883). La porte de jade ou ornée de jade était une des portes de la résidence impériale.

La 7ᵉ année, *le souverain* mourut. — Le mont Thaï (du Chan-toung) trembla.

L'EMPEREUR KOUEÏ (*DERNIER CARACTÈRE DU CYCLE*); ON L'APPELLE AUSSI KIE (*LE CRUEL*).

La 1ʳᵉ année fut Jin-tchin, 1589. Le souverain fut reconnu et résida à Tchin-sin.

La 3ᵉ année, il construisit le palais Khing. — Il démolit la tour Young. — La peuplade étrangère Kouen entra dans *le pays de* Khi (Chen-si, arrondissement de Foung-tsiang), et y tenta une révolte.

La 6ᵉ année, les étrangers occidentaux Tchoung des monts Khi (Khi-tchoung) vinrent faire leur soumission.

La 10ᵉ année, les cinq planètes eurent une marche irrégulière. Au milieu de la nuit, des étoiles tombèrent comme une pluie. — La terre trembla. — Les rivières de Y et de Lo (Ho-nan supérieur) furent à sec.

La 11ᵉ année, le souverain assembla les chefs secondaires à Jin. Le chef de la tribu Yeou-min s'enfuit et s'en retourna (*refusa d'obéir*); aussitôt *le souverain* détruisit Yeou-min [1].

La 13ᵉ année, *le souverain* transporta sa résidence au midi du fleuve *Jaune*. — Il commença à faire construire Lien [2].

La 14ᵉ année, Pien, à la tête d'un corps de guerriers, attaqua *le pays de* Min-chan (Sse-tchouen boréal).

La 15ᵉ année, Li, prince (Heou) de Chang, transporta sa résidence à Po (département de Foung-yang-fou, sur un affluent du Hoaï) [3].

La 17ᵉ année, *le prince* de Chang ordonna à Y-in de se rendre à la cour [4].

[1] Min (Bas. 7,938). La mère de Chao-khang portait le même nom. Jin est le nom du pays où elle s'était retirée. Le *Tchun-thsieou* cite la ville de Min dans le royaume de Soung.

[2] Lien (B. 1,991 b.) doit désigner ici un palais. Voyez Khang-hi.

[3] Cette année est comptée pour la première du règne de ce prince, qui fonda la dynastie Chang, sous le nom de Tching-thang.

[4] Y-in était ministre du prince de Chang. Il est cité longuement dans

La 20ᵉ année, Y-in revint auprès *du prince* de Chang. Jo-khieou, Jo-fang se réunirent à lui à la porte du Nord [1].

La 21ᵉ année, les guerriers de Chang attaquèrent *les* Yeou-lo [2], et les vainquirent. Aussitôt ils attaquèrent *les* King [3] : les King se soumirent.

La 22ᵉ année, Li, prince de Chang, vint à la cour. Un ordre supérieur fit renfermer Li dans la tour de Hia.

La 23ᵉ année, Li, prince de Chang, fut mis en liberté. — Divers chefs secondaires firent aussitôt leur soumission au *prince de* Chang.

La 26ᵉ année, les guerriers de Chang réduisirent ceux de Wen (Ho-nan, lat. 35°).

La 28ᵉ année, la tribu de Kouen-ou attaqua celle de Chang. Le chef de Chang réunit les chefs secondaires à King-po [4]. Aussitôt il attaqua Weï (*Chi-weï*). Les guerriers de Chang soumirent *la tribu* de Weï. Aussitôt ils attaquèrent *la tribu de* Kou [5]. Le grand officier annaliste, Tchoung-kou, sortit *de la cour impériale et* s'enfuit dans *le pays de* Chang.

La 29ᵉ année, les guerriers de Chang soumirent *la tribu de* Kou. Trois soleils se levèrent ensemble. Le chef (Pe) de Feï [Chan-toung], *nommé* Tchang, sortit *de la cour et* s'enfuit vers *le chef de* Chang. Pendant l'hiver, à la 10ᵉ lune, on

le *Chou-king*, ch. *Y-hiun* et autres. Il s'était rendu à la cour impériale pour faire des remontrances.

[1] Ces deux noms désignent des officiers du royaume de Chang. L'entrevue de Y-in faisait le sujet de deux chapitres perdus du *Chou-king*. (Voyez le même passage dans *Sse-ma-thsien*, kiv. 3, pag. 3 v. Fourmont, 71.)

[2] Yeou-lo, littéralement : « il y a la rivière Lo. » C'est une peuplade qui habitait la vallée de cette rivière. On a déjà vu cet emploi du caractère *Yeou* (B. 4,028) : Yeou-hou, Yeou-miao, Yeou-jin.

[3] Les King, peuples étrangers, ainsi nommés du mont King, département de Siang-yang-fou (Hou-kouang).

[4] King-po était le chef-lieu du pays de Chang. On l'identifie avec Po, dans le district de Kouei-te-fou. King est cité dans les Chants des Chang. (*Chi-king*, IVᵉ part. ch. 3, ode 3.)

[5] Voyez le chapitre *Tchoung-hoeï* du *Chou-king*. La tribu de Kou était près de Kouei-te-fou. Elle est citée avec celle de Weï et de Kouen-ou. *Chi-king*. IVᵉ part. ch. 3, ode 4.

perça des montagnes, on creusa des collines pour arriver au fleuve *Jaune*[1].

La 30ᵉ année, le mont Khiu eut un grand éboulement. Le souverain tua son grand préfet, Kouan-loung-p'eng. L'armée de Chang attaqua Kouen-ou. L'hiver, il y eut un grand désastre à Khin-soui[2].

La 31ᵉ année, *le chef de* Chang *vint* de Ji[3] attaquer Hia-y (la résidence de Hia), *et* défit Kouen-ou. *Il y eut de* grands coups de tonnerre et de grandes pluies. On combattit à Ming-tiao (près de Ngan-y-hien, Chan-si). L'armée de Hia fut complétement détruite. Kie s'échappa et se réfugia dans le pays des San-tsoung (trois Tsoung). L'armée de Chang attaqua les San-tsoung. On combattit à Tching[4]. On prit Kie dans Tsao-men (la porte brûlée). On l'exila dans le pays de Nan-tchao (Tchao-hien du Kiang-nan, département de Liu-tcheou-fou).

Depuis Yu jusqu'à Kie, il y eut dix-sept règnes. En ajoutant les années où il y eut des chefs-rois (*wang*) avec celles où il n'y a pas eu d'exercice de royauté (années de deuil et d'interrègne), la somme forme quatre cent soixante et onze années.

DYNASTIE YN OU CHANG. TCHING-THANG (*DIFFUSION DE JUSTICE*). SON NOM PROPRE ÉTAIT LI.

La 18ᵉ année (de son règne, compté depuis l'an 1576) fut Kouei-haï, 1558. Le grand chef ou roi (*wang*) fut reconnu et résida à Po 亳 (Kiang-nan boréal, département

[1] On ouvrit une route militaire pour aller de Po à la résidence de Kie.

[2] On ne sait pas bien la position de ce lieu, cité aussi dans le Koue-yu.

[3] Le Dictionnaire de Khang-hi place Ji au sud de Ho-khiu, ou du coude du fleuve Jaune, probablement après qu'il a reçu le Weï du Chen-si.

[4] On ne sait pas bien le pays que désigne ici San-tsoung. Tching, pays du Chan-toung, est au sud-ouest de Toung-ping. — Ming-tiao est cité dans le chapitre *Y-hiun* du *Chou-king*.

de Foung-yang-fou). Il commença à bâtir un temple dans le lieu consacré au sacrifice offert aux génies de la terre, protecteurs des Hia[1].

La 19e année, il y eut une grande sécheresse. *La peuplade étrangère* Ti-khiang vint rendre hommage[2].

La 20e année, il y eut une grande sécheresse. *Le dernier* Hia, Kie, mourut (*Tso*, B. 1,008) au mont Ting[3]. Il fut défendu de chanter gaîment, de danser.

La 21e année, grande sécheresse. On fondit de la monnaie d'or ou de métal (*pour la distribuer aux pauvres*).

La 22e année, grande sécheresse.

La 23e année, grande sécheresse.

La 24e année, grande sécheresse. Le roi fit des prières pour que les mûriers et les arbres fussent arrosés par la pluie[4].

La 25e année, il composa la musique ou le chant musical Ta-hou (*de la grande pluie qui tombe*). Il commença l'inspection générale. Il établit le règlement des offrandes *au souverain*.

La 27e année, il transporta les neuf vases sacrés *ting, faits par* Yu, à la cité de Chang.

La 29e année, il mourut.

[1] Tching-thang, ayant vaincu Kie, voulut, selon l'usage, transporter à Po les tablettes des génies de la terre, signe du pouvoir des Hia; il ne put y réussir et sacrifia à ces génies. Telle est l'explication de ce passage, que M. Julien a bien voulu me communiquer. Il y a dans la première édition *Ouo* (B. 2,246), bâtir un temple, et dans la deuxième *Kiu* (B. 2,240), résider.

[2] Les *Ti-khiang* sont cités dans l'ode 3, Chants des Chang. *Chi-king*, 4e partie. Des commentateurs les placent à l'ouest du Chan-si.

[3] Kie étant un souverain détrôné, on dit qu'il mourut et non point qu'il monta, selon l'expression consacrée pour les empereurs.

[4] L'histoire chinoise compte ordinairement sept années de sécheresse sous Tching-thang. Il n'y en a ici que six. La date de cet événement coïncide sensiblement avec les sept années de famine en Égypte. Cette coïncidence peut faire présumer que la sécheresse eut lieu sur toute cette zone du globe terrestre.

WAÏ-PING. SON NOM PROPRE ÉTAIT CHING[1].

La 1[re] année fut Y-haï, 1546. Il fut reconnu et résida à Po. Il nomma Y-in premier ministre.

La 2[e] année, il mourut.

TCHOUNG-JIN. SON NOM PROPRE ÉTAIT YOUNG.

La 1[re] année fut Ting-tcheou, 1544[2]. Le grand chef ou roi fut reconnu et résida à Po. Il nomma Y-in premier ministre.

La 4[e] année, il mourut.

THAÏ-KIA. SON NOM PROPRE ÉTAIT TCHI.

La 1[re] année fut Sin-sse, 1540. Le roi fut reconnu et résida à Po. Il nomma Y-in premier ministre. Y-in relégua Thaï-kia dans Thoung et s'empara du pouvoir.

La 7[e] année, le roi sortit secrètement de Thoung. Il fit mourir Y-in. Le ciel fut couvert d'une grande brume qui dura trois jours. Alors Thaï-kia réintégra les fils de Y-in, Y-tchi et Y-fen, au poste de leur père. Il rétablit les terres et maisons de Y-in, et les partagea par moitié entre eux[3].

La 10[e] année, il y eut une grande solennité dans le grand

[1] Le 2[e] caractère du nom de ce prince est tiré du cycle des jours, notés autrefois par un seul caractère. Tous les noms des empereurs Chang sont composés de même, et le caractère cyclique que chaque nom renferme correspond au jour de la naissance du prince. Voyez dans le *Sse-ki*, 3[e] liv., pag. 2, édition citée, la note du commentateur sur l'ancien chef des Chang, Wei. — Waï-ping était le 2[e] fils de Tching-tchang. L'aîné mourut. *Sse-ki*, 3[e] liv.

[2] On voit que le *Tchou-chou* ne compte plus les années de deuil, sous les Chang comme sous les Hia. Il y aurait donc ici une correction à faire dans sa chronologie.

[3] Suivant le *Chou-king*, ch. Y-hiun et Thaï-kia, et suivant Sse-ma-thsien, liv. 3, Y-in était un ministre vertueux qui ne voulut que ramener Thaï-kia à la bonne doctrine. Sse-ma-thsien dit que Y-in mourut sous le successeur de Thaï-kia. Le commentateur du Tchou-chou présume qu'il y a eu ici quelque addition faite au texte.

temple (*thaï-miao*). *Le roi commença à sacrifier aux anciens rois représentés par* Fang-ming[1].

La 12e année, il mourut.

OUO-TING. SON NOM PROPRE ÉTAIT HUEN.

La 1re année fut Kouei-sse, 1528. Le roi fut reconnu et résida à Po. Il nomma Kieou-tan premier ministre.

La 8e année, il fit une cérémonie ou un sacrifice à Pao-heng (*le grand conservateur*, nom honorifique de I-yn : voyez les chapitres Youe-ming et Kiun-chi du Chou-king).

La 19e année, il mourut.

SIAO-KENG (DANS LE SSE-KI, THAÏ-KENG). SON NOM PROPRE ÉTAIT PIEN.

La 1re année fut Jin-tseu, 1509. Le roi fut reconnu et résida à Po.

La 5e année, il mourut.

SIAO-KIA. SON NOM PROPRE ÉTAIT KAO.

La 1re année fut Ting-sse, 1504. Le roi fut reconnu et résida à Po.

La 17e année, il mourut.

YOUNG-KI. SON NOM PROPRE ÉTAIT TCHEOU.

La 1re année fut Kia-sse, 1487. Le roi fut reconnu et résida à Po.

La 12e année, il mourut.

[1] *Fang* signifie carré, cube. — *Ming* signifie brillant, lumière. M. Julien a bien voulu m'apprendre que le *Fang-ming* était un bloc de bois d'un pied cube, et peint de six couleurs, qui représentait les esprits dans les cérémonies.

THAÏ-WOU. SON NOM PROPRE ÉTAIT MI.

La 1[re] année fut Ping-su, 1475. Le roi fut reconnu et résida à Po. Il prit pour ministres principaux Y-tchi et Tchin-hou[1].

La 7[e] année, un mûrier et un arbre à papier (*Ko*, B. 7,222) poussèrent (sans avoir été semés) dans l'enceinte du palais.

La 11[e] année, le *roi* enjoignit à Wou-hien[2] d'adresser des prières aux *esprits des* montagnes *et des* rivières.

La 26[e] année, des étrangers de l'Occident (*si-joung*) vinrent rendre hommage. Le roi chargea Wang-meng d'inviter les étrangers de l'Occident *à se rendre auprès de lui.*

La 31[e] année, le roi ordonna au chef (*heou*) de Fei, nommé Tchoung-yen, d'être préposé aux chars.

La 35[e] année, il fit construire des chars *yn* (B. 2,146)[3].

La 46[e] année, il y eut une grande abondance.

La 58[e] année, il entoura de murailles Pou-kou, près de Po-king du Chan-toung.

La 61[e] année, les neuf peuples étrangers de l'Orient vinrent rendre hommage.

La 75[e] année, le roi[4] mourut.

TCHOUNG-TING. SON NOM PROPRE ÉTAIT TCHOANG.

La 1[re] année fut Sin-tcheou, 1400. Le roi fut reconnu et transporta sa *résidence* de Po à Ngao, au-dessus (*au nord*) du fleuve *Jaune*. (Ngao est près de Moung du Honan, lat. 34°55). On présume qu'elle correspond à Ho-yn.)

[1] Ces deux ministres sont cités dans le chapitre *Kiun-chi* du *Chou-king*. Sse-ma-thsien, liv. 3, rapporte les conseils d'Y-tchi à Thaï-wou.

[2] C'est un fameux astronome qui passe pour auteur du premier catalogue des étoiles. Voyez le traité d'astronomie chinoise de Souciet.

[3] D'après une citation du *Pei-wen-yun-fou*, liv. v, fol. 60 r., les chars *yn* étaient des chars de guerre très-légers en usage sous la dynastie Chang.

[4] Thaï-wou est cité dans le chapitre *Kiun-chi* du *Chou-king*. — Dans le chapitre *Wou-y*, le roi Tchoung-tsoung, cité par Tcheou-koung, est identifié, par les commentateurs, avec le même Thaï-wou.

La 6ᵉ année, il alla faire la guerre au peuple étranger Lân[1].

La 9ᵉ année, il mourut.

WAÏ-JIN. SON NOM PROPRE ÉTAIT FA.

La 1ʳᵉ année fut Keng-su, 1400. Le roi fut reconnu et résida à Ngao. Les hommes de Peï (Kiang-nan boréal, lat. 34° 30′), les hommes de Sen (présumé Sen du district de Toung-tchang-fou) se révoltèrent.

La 10ᵉ année, *le roi* mourut.

HO-TAN-KIA. SON NOM PROPRE ÉTAIT TCHING.

La 1ʳᵉ année fut Keng-chin, 1381. Le roi fut reconnu, et de Ngao il transporta sa résidence à Siang (près de Tchang-te-fou, Ho-nan boréal)[2].

La 3ᵉ année, le chef Pe de P'eng[3] vainquit *la tribu de* P'eï.

La 4ᵉ année, le roi fit la guerre au peuple étranger Lân.

La 5ᵉ année, les hommes de Sen ou Sien entrèrent dans le pays de Pan. Les chefs (*Pe*) de P'eng et de Wei attaquèrent le pays de Pan[4]. Les hommes de Sen vinrent faire leur soumission.

La 9ᵉ année, *le roi* mourut.

THSOU-Y. SON NOM PROPRE ÉTAIT SIE.

La 1ʳᵉ année fut Ki-sse, 1372. Le roi fut reconnu, et de Siang il transporta sa résidence à Keng (Loung-men du Chan-si). Il investit les *Pe* ou chefs de P'eng et de Wei.

[1] Lân (B. 9,264). Ce nom correspond à Lân-tcheou du Chen-si. Une rivière de ce même nom coule dans le Kien, affluent du Lo, lat. 34° 40′.

[2] Ces changements de résidence étaient motivés par les inondations du fleuve Jaune. On se transportait dans les pays où on pouvait nourrir les bestiaux. — Meng-tseu parle encore des fréquents déplacements de la population, qui avaient lieu de son temps, au ɪvᵉ siècle avant l'ère chrétienne.

[3] Ce nom désigne ici le district de Siu (Kiang-nan boréal).

[4] Pan paraît désigner un pays du nord (Chan-si et Pe-tche-li).

La 2ᵉ année, il fit un pont à K'eng. De K'eng, il transporta sa résidence à Pi. (On ne sait pas la position exacte de cette ville. Elle était dans la vallée du fleuve *Jaune*.)

La 3ᵉ année, il nomma Wou-hien son premier ministre.

La 8ᵉ année, il entoura Pi d'une muraille.

La 15ᵉ année, il nomma Kao-yu chef (*heou*) de Pin (Chen-si oriental, lat. 35°). Voyez le *Sse-ki*, kiv. 4, pag. 3.

La 19ᵉ année, il[1] mourut.

THSOU-SIN. SON NOM PROPRE ÉTAIT TAN.

La 1ʳᵉ année fut Wou-tse, 1353. Le roi fut reconnu et résida à Pi.

La 14ᵉ année, il mourut.

KHAÏ-KIA (LE *SSE-KI* L'APPELLE *OUO-KIA*). SON NOM PROPRE ÉTAIT YU.

La 1ʳᵉ année fut Jin-yn, 1339. Le roi fut reconnu et résida à Pi.

La 5ᵉ année, il mourut.

THSOU-TING. SON NOM PROPRE ÉTAIT SIN.

La 1ʳᵉ année fut Ting-ouei, 1334. Le roi fut reconnu et résida à Pi.

La 9ᵉ année, il mourut.

PAN-KENG. SON NOM PROPRE ÉTAIT KENG.

La 1ʳᵉ année fut Ping-tchin, 1325. Le roi fut reconnu et résida à Pi.

La 3ᵉ année, il transporta sa résidence à Yen[2].

La 6ᵉ année, il mourut.

[1] Thsou-y et Wou-hien sont cités dans le chapitre *Kiun-chi* du *Chou-king*.

[2] On ne sait pas bien la position de ce lieu. Le chapitre *Pan-keng* du *Chou-king* indique seulement que la résidence royale était sur la rive gauche du

YANG-KIA. SON NOM PROPRE ÉTAIT HO.

La 1re année fut Jin-su, 1319. Le roi fut reconnu et résida à Yen.

La 3e année, il marcha à l'ouest contre le peuple étranger du mont Tan (*rouge*)[1].

La 4e année, il mourut.

PAN-KENG. SON NOM PROPRE ÉTAIT SIUN.

La 1re année fut Ping-yn, 1315. Le roi fut reconnu et résida à Yen.

La 7e année, le chef secondaire (*heou*) de Yng[2] vint rendre hommage à la cour.

La 14e année, le roi transporta sa résidence de Yen à Pe-moung et appela ce lieu Yn (B. 4,775)[3].

La 15e année, il bâtit la cité de Yn.

La 19e année, il nomma Ya-yu[4] chef secondaire (*heou*) de Pin (Chen-si).

La 28e année, le roi mourut.

SIAO-SIN. SON NOM PROPRE ÉTAIT SOUNG.

La 1re année fut Kia-wou, 1287. Le roi fut reconnu et résida à Yn.

La 2e année, il mourut.

fleuve Jaune, au nord. — Sse-ma-thsien, kiv. 3, dit que, depuis Tchoung-ting, successeur de Thaï-wou, la famille des Chang, appelés autrement Yn, dégénéra et fut moins respectée. Les chefs secondaires ne se rendaient plus à la cour. Sse-ma-thsien attribue la décadence des Chang à ce que la suprématie se transmit généralement du frère aîné au frère cadet, et non du père au fils.

[1] Ce nom peut désigner les environs du district actuel de Y-tchouen (Chen-si boréal, lat. 36°).

[2] Yng (B. 3,120) était l'ancien nom du district de Ye, lat. 33°, Kiang-si.

[3] Ce déplacement de Pan-keng fait le sujet du chapitre *Pan-keng* du *Chou-king*. Le nom de Moung a été porté par le district de Thsao. Chan-toung. Le nom de Yn désigne ici, en général, la résidence royale.

[4] Ya-yu est un ancêtre des Tcheou. Voyez le *Sse-ki*, kiv. 4, page 3.

SIAO-Y. SON NOM PROPRE ÉTAIT KIEN.

La 1[re] année fut Ting-yeou, 1284. Le roi fut reconnu et résida à Yn.

La 6[e] année, il ordonna au prince héritier Wou-ting d'aller demeurer auprès du *grand* fleuve (le fleuve Jaune) et d'étudier sous Kan-pan [1].

La 10[e] année, le roi mourut.

WOU-TING. SON NOM PROPRE ÉTAIT TCHAO.

La 1[re] année fut Ting-oueï, 1274. Le roi fut reconnu et résida à Yn. Il nomma Kan-pan son premier ministre.

La 3[e] année, il vit en songe et fit chercher Fou-youe. Il le trouva [2].

La 6[e] année, il nomma Fou-youe son premier ministre. Il inspecta les écoles et fit nourrir les vieillards.

La 12[e] année, il commença la cérémonie en l'honneur de son ancêtre Chang-kia-weï [3].

La 25[e] année, Hiao-sse, le fils du roi, mourut à Ye [4].

La 29[e] année, le roi fit un second sacrifice dans le grand temple, et un faisan vint [5].

La 32[e] année, il attaqua le pays des Koueï. Il campa dans le *pays de* King (environs de Siang-yang-fou, jusqu'au confluent du Han et du Kiang).

[1] Le sage Kan-pan est cité dans les chapitres *Fou-youe* et *Kiun-chi* du *Chou-king*. — Dans le chapitre *Fou-youe*, Wou-ting dit que Kan-pan a été son précepteur.

[2] Ce songe et la recherche de Fou-youe sont rapportés dans le chapitre de ce nom, *Chou-king*.

[3] C'est l'ancien chef, Wei, nommé Kia-wei, d'après le caractère cyclique du jour de sa naissance. Voyez la note de la page 565, et le *Sse-ki*, kiv. 3, page 2.

[4] Ye (B. 11,571) peut désigner Ye-wang, district de Ho-nei, ou un bourg, arrondissement de Thsé-ho.

[5] Ceci est la première phrase du chapitre *Kao-thsoung-young-ji*.

La 34ᵉ année, l'armée du roi soumit le pays de Kouei. *Les étrangers* Ti-khiang[1] vinrent faire leur soumission.

La 43ᵉ année, l'armée du roi subjugua Ta-p'eng (les grands P'eng).

La 50ᵉ année, *le* roi attaqua les Chi-wei[2] et les vainquit.

La 59ᵉ année, *le roi* mourut.

THSOU-KENG. SON NOM PROPRE ÉTAIT YAO.

La 1ʳᵉ année fut Ping-ou, 1215. Le roi fut reconnu et résida à Yn. On fit le discours moral sur Kao-thsoung (Wou-ting, ainsi nommé après sa mort)[3].

La 11ᵉ année, *le roi* mourut.

THSOU-KIA (DANS LE *KOUE-YU*, TI-KIA). SON NOM PROPRE ÉTAIT TSAÏ.

La 1ʳᵉ année fut Ting-sse, 1204. Le roi fut reconnu et résida à Yn.

La 12ᵉ année, il attaqua les étrangers d'Occident (*Si-joung*). Pendant l'hiver, le roi revint *du pays* des *Si-joung*.

La 13ᵉ année, les *Si-joung* vinrent faire leur soumission. *Le roi* nomma Thsou-kan chef secondaire (*heou*) de Pin.

La 24ᵉ année, il renouvela les châtiments *institués par Tching*, Thang.

La 27ᵉ année, il investit du titre de fils de roi Hiao et Liang.

La 33ᵉ année, il mourut[4]

[1] Peuplade de l'ouest, d'après la carte chinoise de la grande édition du *Tchun-thsieou*. L'expédition de Wou-ting contre les *Kouei* est mentionnée dans l'Y-king, d'après les commentateurs, aux Koua-wei-tsi et Ki-tsi.

[2] On a déjà parlé, sous les Hia, de la tribu Chi-wei. Elle habitait dans le Ho-nan oriental, ainsi que celle de *P'eng*. Wou-ting fit la guerre à plusieurs tribus insubordonnées.

[3] Ce discours est rapporté dans le chapitre *Kao-thsoung-young-ji* du *Chou-king*. Thsou-keng était fils de Wou-ting, et eut pour successeur son frère Thsou-kia.

[4] Thsou-kia est cité dans le chapitre *Wou-y*, *Chou-king*, comme un prince vertueux. Thsou-kan, chef de Pin, est un ancêtre des Tcheou. Il est appelé Thsou-loui par le Sse-ki, kiv. 4, pag. 3 r. Fourmont, 71.

FOUNG-SIN (DANS LE *SSE-KI*, LIN-SIN). SON NOM PROPRE ÉTAIT SIEN.

La 1re année fut Keng-yn, 1171. Le roi fut reconnu et résida à Yn.

La 4e année, il mourut.

KENG-TING. SON NOM PROPRE ÉTAIT HIAO[1].

La 1re année fut Kia-ou, 1167. Le roi fut reconnu et résida à Yn.

La 8e année, il mourut.

WOU-Y. SON NOM PROPRE ÉTAIT KHIU.

La 1re année fut Jin-yn, 1159. Le roi fut reconnu et résida à Yn. *Le chef de la tribu* Pin se transporta à Khi *et appela ce pays* Tcheou[2].

La 3e année, *le roi* transporta *sa résidence* de Yn au nord du *grand* fleuve (Ho-pe, actuellement Khi, lat. 35° 38′, département de Wei-hoei-fou). Il nomma Tan-fou koung ou prince de Tcheou, et lui concéda la cité de Khi (*Chen-si*).

La 15e année, *le roi* transporta *sa résidence* de Ho-pe à Mou-ye (lieu voisin de Khi, lat. 35° 38′, près de Wei-hoei).

La 21e année, le koung de Tcheou, Tan-fou, mourut.

La 24e année, les guerriers de Tcheou attaquèrent *les guerriers de* Tching, les combattirent à Pi (au sud de Foung-tsiang-fou) et les vainquirent.

La 30e année, les guerriers de Tcheou attaquèrent les

[1] Il était frère du précédent.

[2] C'est l'émigration de Kou-koung ou Tan-fou, rapportée dans le Chi-king, *Ta-ya*, ch. 1er, ode 3. Tan-fou se retira du pays de Pin pour éviter les Tartares, et donna à sa nouvelle résidence et à sa tribu le nom de Tcheou. Khi est actuellement Khi-chan, lat. 34° 26′, à l'ouest du mont Khi, département de Foung-tsiang-fou.

guerriers de Y-khiu (pays de Ning-tcheou, lat. 35° 35', Chen-si), firent prisonnier leur chef et revinrent avec lui.

La 34ᵉ année, le koung de Tcheou, Khi-li[1], vint rendre hommage à la cour. Le roi lui accorda trente li de territoire, dix mesures de pierreries et dix chevaux.

La 35ᵉ année, le koung de Tcheou, Khi-li, attaqua la peuplade étrangère Kouei du Lo occidental (la rivière Lo du Chen-si, qui se jette dans le fleuve Jaune à Tchao-y). Le roi alla chasser sur les bords du fleuve *Jaune* et *de la rivière* Wei. Un grand coup de tonnerre le frappa, et il mourut[2].

WEN-TING (DANS LE *SSE-KI*, THAÏ-TING). SON NOM PROPRE ÉTAIT TO.

La 1ʳᵉ année fut Ting-tcheou, 1124. Le roi fut reconnu et résida à Yn[1].

La 2ᵉ année, le koung de Tcheou, Khi-li, attaqua la peuplade étrangère d'Yen-king[2] et la détruisit complétement.

La 3ᵉ année, la rivière Youen (département de Tchang-te-fou, Ho-nan boréal) déborda trois fois en un jour.

La 4ᵉ année, le koung de Tcheou, Khi-li, attaqua la peuplade étrangère d'Yu-wou (*Chen-si boréal*) et la vainquit. *Le roi* nomma *Khi-li* grand général de ses armées.

La 5ᵉ année, les Tcheou firent la cité de Tching.

La 7ᵉ année, le koung de Tcheou, Khi-li, attaqua la peuplade étrangère de Chi-hou et la vainquit.

La 11ᵉ année, le koung de Tcheou, Khi-li, attaqua la peuplade étrangère de Y-tou. Il fit prisonniers ses trois chefs

[1] Khi-li était le fils de Tan-fou et fut père de Wen-wang.

[2] Sse-ma-thsien raconte les excès et l'impiété de Wou-y.

[1] Le commentateur dit que ce prince revint à l'ancienne capitale. Mais il est possible que Yn désigne encore ici la nouvelle résidence Mou-ye, à laquelle on a donné le nom de la tribu du Grand-Chef.

[2] Toutes ces peuplades portent le nom de Joung (*barbares ou étrangers occidentaux*). Le nom de Yen (B. 5,544) a désigné l'arrondissement de Fou-foung, lat. 34° 10' (Chen-si). Il y a un district Yen-king dans le Pe-tche-li ; mais le caractère Yen est différent.

et vint les offrir *à la cour*. Immédiatement le roi fit mourir Khi-li.

La 12ᵉ année (1ʳᵉ de Wen, koung de Tcheou, *Wen-wang*), il parut un phénix (*foung-hoang*) sur le mont Khi (lat. 34° 20′ à 34° 40′, pays des Tcheou).

La 13ᵉ année, *le roi* mourut.

TI-Y. SON NOM PROPRE ÉTAIT SIEN.

La 1ʳᵉ année fut Keng-yn, 1111. Le roi fut reconnu et résida à Yn.

La 3ᵉ année, le roi ordonna à Nan-tchoung de résister, à l'ouest, aux barbares Kouen, et d'entourer d'une muraille So-fang [1]. Pendant l'été, à la 6ᵉ lune, la terre trembla *dans le pays de* Tcheou.

La 9ᵉ année, *le roi* mourut [2].

TI-SIN. SON NOM PROPRE ÉTAIT CHEOU.

La 1ʳᵉ année fut Ki-haï, 1102. Le roi fut reconnu et établit sa résidence à Yn. Il investit les neuf chefs secondaires (*heou*), le chef de Tcheou [3], le chef de Yn.

La 3ᵉ année, il y eut un petit oiseau qui engendra une espèce d'épervier.

La 4ᵉ année, une grande chasse eut lieu dans le pays de Li [4]. *Le roi* institua le supplice du fer rouge (de la colonne de fer qu'on embrassait toute rouge [5]).

La 5ᵉ année, pendant l'été, *le roi* construisit la tour Nan-

[1] *So-fang*, le pays du nord. C'est le nom ancien du district de Ning-hia (Chen-si).

[2] Ti-y est cité dans trois chap. du *Chou-king*.

[3] Le chef de Tcheou était Tchang, dignitaire *pe* de l'Occident, plus tard appelé Wen-wang. Yn désigne le district de Ye-wang ou Ho-nei (Ho-nan).

[4] Le royaume de Li est placé, par les commentateurs du *Chou-king*, à l'ouest de la rivière Lo (Ho-nan).

[5] Voyez *Sse-ma-thsien*, à la fin du kiv. 3.

tan; il plut de la terre dans le pays de Po (l'ancienne patrie des Chang).

La 6[e] année, le dignitaire *pe* de l'Occident commença à faire les cérémonies sacrées à Pi.

La 9[e] année, le roi, avec son armée, attaqua la tribu Yeou-sou[1], fit prisonnière Ta-ki et la ramena[2]. Il fit construire un palais magnifique et y plaça une porte *ornée* de pierres précieuses.

La 10[e] année, pendant l'été, à la 6[e] lune, le roi alla chasser au delà des frontières de l'ouest.

La 17[e] année, le dignitaire *pe* de l'Occident attaqua *le pays de* Ti (district de Yen-ngan-fou, Chen-si boréal). Pendant l'hiver, *le roi* fit une excursion sur la rivière Khi (près de Khi, département de Wei-hoeï-fou, Ho-nan).

La 21[e] année, à la première lune du printemps, divers chefs secondaires vinrent faire la visite royale au chef de Tcheou. Pe-y et Cho-thsi revinrent de Kou-tchou *au pays des* Tcheou[3].

La 22[e] année, pendant l'hiver, une grande chasse *eut lieu sur les bords de* la rivière Wei (*Chen-si*).

La 23[e] année, *le roi* emprisonna le dignitaire *pe* de l'Occident à Yeou-li.

La 29[e] année, il relâcha le dignitaire *pe* de l'Occident. Les ou divers chefs secondaires allèrent au-devant du dignitaire de l'Occident, qui retourna à Tching.

La 30[e] année, au printemps, à la première lune, le dignitaire *pe* de l'Occident se mit à la tête des chefs secondaires, et vint offrir le tribut.

[1] Ceci est extrait du *Koue-yu*. Le pays de *Sou* correspond au district de Sou-tcheou-fou (Kiang-nan), ou peut-être à celui de Hoeï (Ho-nan). (B. 9,312.)

[2] Ta-ki ou Tan-ki était fille du chef de la tribu barbare Yeou-sou. Ce fut elle qui acheva de perdre Ti-sin.

[3] Ceci est textuellement dans le *Sse-ki*, liv. 4, page 4 *v*. Pe-y est cité dans Meng-tseu, liv. II, ch. 1 et IV. Cho-thsi doit être Thaï-koung, cité par Meng-tseu, liv. II, ch. 1. Kou-tchou était sur les bords de la mer Boréale (golfe du Petche-li), district de Louan-tcheou, lat. 39° 48'.

La 31ᵉ année, le dignitaire de l'Occident forma une armée à Pi. Il trouva Liu-chang, et lui en donna le commandement.

La 32ᵉ année, les cinq planètes se réunirent dans la division stellaire Fang[1]. Des oiseaux rouges se rassemblèrent au lieu où le chef de Tcheou sacrifiait. Les hommes de Mi (lat. 34° 35', Ho-nan) attaquèrent le territoire de Youen. Le dignitaire de l'Occident, à la tête de ses guerriers, attaqua les hommes de Mi[2].

La 33ᵉ année, les hommes de Mi se soumirent à l'armée des Tcheou. Aussitôt ils furent transportés à Tching. Le roi accorda au dignitaire de l'Occident le pouvoir d'aller, de sa propre autorité, châtier les rebelles[3].

La 34ᵉ année, l'armée de Tcheou soumit les pays de Khi et de Yu[4]. Aussitôt elle attaqua *le-pays-de* Thsoung: les hommes de Thsoung se soumirent. L'hiver, à la douzième lune, la peuplade étrangère Kouen envahit *le-pays-de* Tcheou.

La 35ᵉ année, il y eut une grande famine dans-le-pays de Tcheou. Le dignitaire de l'Occident transporta-sa-résidence de Tching à Foung (district de Si-ngan-fou, Chan-si).

La 36ᵉ année, au printemps, à la première lune, divers chefs secondaires vinrent-faire-la-visite-royale à la résidence du prince de Tcheou. Aussitôt il attaqua la peuplade étrangère Kouen. Le dignitaire de l'Occident enjoignit à son héritier présomptif, Fa, d'établir le camp de Hâo (district de Si-ngan-fou).

La 37ᵉ année, les Tcheou firent le lieu Pi-young (champ d'exercices et d'instructions solennelles[5]).

[1] Cette division, déterminée par π Scorpion, s'étend jusqu'à σ Scorpion.

[2] Ceci est extrait du *Chi-king*, *Ta-ya*, ch. 1, ode 7.

[3] Le commentateur avertit que cette concession ne doit pas être confondue avec la première investiture de Wen-wang, qui devint ainsi indépendant.

[4] Khi (B. 8,285) paraît voisin du royaume de Li. Voyez plus bas. Yu (Khang-hi, clef 163) est le pays de Yo-wang-hien ou Ho-nei (Ho-nan). Thsoung comprenait le district de Hou, lat. 34° (Chen-si).

[5] Voyez le *Chi-king*, *Ta-ya*, ch. 1, odes 8 et 10.

La 39ᵉ année, le grand préfet, Sin-kia, sortit *de-la-cour-royale, et* se réfugia *dans-le-pays de* Tcheou.

La 40ᵉ année, le-chef-des Tcheou fit construire la tour de l'Esprit céleste[1]. Le roi envoya Kiao-ke demander à Tcheou les pierres-précieuses (qu'il lui avait données).

La 41ᵉ année, à la deuxième lune du printemps, Tchang, le dignitaire de l'Occident, mourut[2].

La 42ᵉ année (1ʳᵉ de Wou-wang), le dignitaire de l'Occident, Fa, reçut une lettre rouge (*une lettre de félicitation*) de *la part* de Liu-chang (le général de l'armée). Une fille fut transformée en un homme.

La 43ᵉ année, au printemps, *une* grande revue *eut lieu*. Le mont Yao s'écroula.

La 44ᵉ année, Fa, dignitaire de l'Occident, attaqua le-pays-de Li[3].

La 47ᵉ année, l'annaliste de l'intérieur, Hiang-tchi, sortit *de-la-cour et* se réfugia *dans-le-pays* de Tcheou.

La 48ᵉ année, on vit des moutons d'espèce étrangère. Deux soleils se levèrent ensemble.

La 51ᵉ année, pendant l'hiver, à la onzième lune, jour wou-tseu (11 novembre 1052), l'armée de Tcheou passa le-fleuve-Jaune à Mong-tsin (Ho-nan, près du confluent de la rivière Lo), et revint sur ses pas. Le roi fit emprisonner Ki-tseu et fit mourir Pi-kan, de la famille royale. Wei-tseu sortit *de la cour, et* s'échappa[4].

La 52ᵉ année, jour keng-yn (27ᵉ du cycle), les Tcheou commencèrent à attaquer les Yn. Dans l'automne, l'armée de Tcheou vint camper à Sien-youen[5]. Pendant l'hiver, à la

[1] Voyez le *Chi-king*, *Ta-ya*, c. 1ᵉʳ, ode 7, et le *Sse-ki*, kiv. 4.

[2] Tchang est Wen-wang (le sage roi), d'après le nom que lui donna son fils. Il mourut à *Pi*, qui est situé à 30 *li* à l'ouest de Foung.

[3] C'est le sujet du chapitre *Si-pe-kan-li* du *Chou-king*. Li (B. 13,125) comprenait le district de Lou-ngan-fou, lat. 36° 4', dans le Chan-si.

[4] Les noms de ces divers grands officiers se lisent dans le *Chou-king*, premiers chapitres du *Tcheou-chou*.

[5] Ce lieu paraît être sur la limite du Pe-tche-li et du Chan-toung.

douzième lune, l'armée de Tcheou offrit un sacrifice au seigneur-suprême (le Chang-ti). Les guerriers de Young, de Chou, de Khiang, de Hieou, de Weï, de Liu, de P'eng, de Po (Chan-toung)[1], marchaient à la suite de l'armée de Tcheou, *et ensemble ils* attaquèrent Yn.

Depuis la défaite des Hia, par Tching-thang, jusqu'à Cheou, le dernier Chang, on compte vingt-neuf rois et quatre cent quatre-vingt-seize années[2].

[1] Parmi ces noms, les quatre premiers désignent des peuplades du Sse-tchouen, alliées de Wou-wang. Les autres désignent des peuplades du Ho-nan méridional et du Chan-toung. Voyez le chapitre *Mou-chi* du *Chou-king*.

[2] Pour avoir cette somme, il faut finir le règne de Cheou ou Ti-sin à l'an 41[e]. Le 1[er] de Wou-wang est le 42[e] de Ti-sin.

(La suite à un prochain numéro.)

CRITIQUE LITTÉRAIRE.

Die Celtischen Sprachen in ihren Verhältnisse, etc. Les Langues celtiques dans leurs rapports avec le sanscrit, le zend, le grec, le latin, le germanique, le lithuanien et le slave, par Franz Bopp; Mémoire lu à l'Académie des sciences de Berlin, le 13 décembre 1838. In-4°, 88 pag.

TROISIÈME ET DERNIER ARTICLE[1].

L'examen des degrés de comparaison a suggéré à M. Bopp une conjecture fort heureuse et à laquelle je me range tout à fait. Il retrouve dans l'*e* des comparatifs irlandais, qui s'observe déjà dans les textes anciens à côté de *thir*, *ther* et *de*, un débris du suffixe exceptionnel sanscrit ईयस् *îyas*, que je n'avais cru reconnaître que dans l'adverbe *bhus* भूयस् *bhûyas*. La comparaison des formes slaves, *ûne*, *bole*, *patche*, est très-concluante. A l'occasion de cet adverbe *bhus*, j'observerai que O'Reilly se trompe quand il affirme qu'il est toujours précédé de la particule *ni*; car dans les anciens textes on le trouve continuellement employé seul. La chronique de Pighernach l'offre sous la forme remarquable de *beous*

[1] Voyez le troisième et dernier article du cahier de novembre 1840, p. 399, avec la note additionnelle de février 1841, p. 189.

(par exemple, aux pages 41 et 314), et, dans les IV Maitres, très-fréquemment sous celle de *beos*, toutes deux plus rapprochées du sanscrit. Quant au suffixe *thar*, j'ajouterai aux exemples de pronoms cités à la page 135 de mon Mémoire sur l'affinité, etc. l'irlandais *aithearrach*, «autre,» évidemment le sanscrit इतर *itara*, augmenté d'un nouveau suffixe.

Les pronoms ont été également l'occasion de plusieurs rectifications heureuses. *Sinn*, «nous,» et *sibh*, «vous,» que j'avais considérés comme des interversions de नस् *nas* et de वस् *vas*, sont ramenés par Bopp, avec beaucoup plus de probabilité, aux thèmes pronominaux अस्म *asma*, et युष्म *yuschma*. C'est là un résultat qui ne pouvait guère être obtenu par une comparaison directe; mais les formes gothiques *uns*, *unsis*, «nos, nobis,» et *izwis*, «vos, vobis,» dont il serait difficile de séparer *sinn* et *sibh*, viennent se placer ici comme intermédiaires de la manière la plus heureuse.

J'ai plus de doutes, je l'avoue, sur le rapprochement du génitif *ar*, «noster,» avec नस्, *nas*, dont l'*n* initiale serait tombée. Il me semble plus probable que *ar* appartient également à *asme*, dont il n'a conservé que la première syllabe, en changeant l'*s* en *r*. L'anglo-saxon *us*, «nos» (angl. *us*), nous présente une mutilation exactement semblable, quoique amenée par une autre voie, la suppression de la nasale gothique, déjà intervertie dans *unsa* pour *asma*. L'anglais *our*, qu'au premier aspect on serait tenté de rapprocher de l'irlandais *ar*, a cependant une

tout autre origine, puisque l'anglo-saxon *ûre* est une contraction de *usre* pour le gothique *unsara*; cette dérivation de *ar*, dont l'*r* serait ainsi le seul reste de la particule sanscrite *sma*, me paraît d'autant plus vraisemblable, que déjà le zend 𐬫𐬏𐬯 *yûs*, en accord avec le gothique *yus*, et le lithuanien *jûs*, présente, pour la seconde personne, une altération tout aussi forte et parfaitement identique, sauf le changement de l'*s* en *r* [1].

J'arrive au chapitre de la conjugaison, qui a été traité par M. Bopp avec beaucoup de soin et de développement, et qui offre, dans son Mémoire, un grand nombre d'observations neuves et intéressantes, lesquelles complètent et rectifient souvent mon travail sur la même question. En limitant le cercle de mes comparaisons exclusivement au sanscrit, ce qui suffisait pour la thèse que j'avais à cœur d'établir, je m'exposais sans doute à méconnaître des analogies rendues évidentes par des rapprochements plus multipliés avec les autres langues de la famille. C'est ce qui m'est arrivé pour la terminaison irlandaise *maoid*, *moid*, *mid*, de la première personne du pluriel dans plusieurs temps du verbe, où je n'ai vu qu'une modification irrégulière de *mas*, sans me souvenir du grec *μεθα*, et surtout du zend 𐬨𐬀𐬌𐬜𐬉, *maidhê* (le sanscrit महे *mahê* pour *madhê*), auxquels Bopp les rattache avec une grande évidence. J'observerai seulement que mon illustre critique aggrave mon erreur en m'accusant de faire dériver *maoid* de *mar*

[1] Conf. Bopp. *Vergl. Grammat.* § 335.

par l'addition d'un *d*; je n'ai point avancé une pareille énormité.

Bopp me paraît moins heureux quand il cherche à ramener la terminaison de la seconde personne du pluriel *thaoi* au sanscrit moyen ध्वे *dhvé*, plutôt qu'à la forme active थ *tha*, qui se présente si naturellement. Ici, comme dans quelques autres cas, il s'est peut-être trop préoccupé de l'importance qu'il attribue à des combinaisons vocales d'une origine comparativement moderne. La triphthongue *aoi* est dans ce cas; on ne la trouve point dans les plus anciens textes, et le suffixe *thaoi* ne s'y rencontre que sous la forme de *thi*, modifiée plus tard en *thai*, quand la loi de la concordance des voyelles s'est établie, puis enfin en *thaoi*. La forme *thi* s'observe encore dans la version irlandaise de la Bible, toutes les fois que la voyelle précédente est faible. Ainsi on lit, dans la Genèse, chap. III, v. 4 : *Ní bhfuighthé bás go deibhin*, « vous n'obtenez pas la mort en « vérité, » c'est-à-dire vous ne mourrez point. Or, ce *thi* est évidemment un affaiblissement de थ *tha*, et la triphthongue inorganique *aoi* n'a rien à faire avec l'*ê* sanscrit (pour *a*+*i*) auquel Bopp la compare. Il est très-possible, par contre, que le *dhe*, de la même personne du pluriel, dans le futur irlandais, appartienne également à *tha*, comme le pense Bopp, plutôt qu'à *dhvé*, comme je l'avais conjecturé.

Je dois encore donner raison à Bopp, lorsqu'il refuse de voir de véritables participes présents dans les formes gaéliques en *adh* que j'avais comparées

aux thèmes sanscrits en *at*. Ce ne sont là, en réalité, que des substantifs abstraits qui jouent le rôle d'infinitifs et de participes présents ou passés, suivant les prépositions qui les précèdent. Ainsi, *bualadh*, « l'action de frapper, de punir, » formant l'infinitif *do bhualadh*, et le participe présent *ag bualadh*, ne signifient tous deux que « au frapper, » et le participe passé *iar mbualadh*, « après frapper, etc. » Ce suffixe *adh* ne diffère donc en rien de celui que j'ai comparé (p. 97 de l'Affinité) avec le cymrique *aeth* et le sanscrit *atha*. Bopp, il est vrai (p. 56), incline à rapporter ces formes en *adh* au suffixe ति *ti*; mais ce rapprochement me semble peu probable, soit parce que, dans la règle, ce suffixe se joint immédiatement à la racine, sans intercaler de voyelle, soit parce que l'irlandais le possède déjà bien plus évidemment dans le *t*, *te* de ses substantifs abstraits[1], et le *tin* de ses infinitifs.

Relativement à ce suffixe *tin* ou *tinn*, *sin* ou *sinn*, Bopp a très-probablement raison d'y voir le sanscrit तिम् *tim* (accus. de ति *ti*), plutôt que तुम् *tum*, terminaison ordinaire de l'infinitif; et il n'y a aucun doute que les formes *tuin*, *tuinn* ou *tainn*, ne sont qu'un résultat de la loi de concordance des voyelles en gaëlique, puisque tous les verbes qui les présentent ont une voyelle forte dans la syllabe précédente[2]. J'observerai ici que la discussion à laquelle

[1] Voy. de l'Affinité, etc. p. 101.

[2] Conformément à cette règle, la forme *fantin*, « demeurer, » que cite Bopp, p. 56, doit s'écrire *fantuinn*. Bopp la compare, mais à

se livre Bopp (p. 58 et 59), pour déduire *tainn* de *tainn*, est oiseuse, puisque, dans l'orthographe moderne, *a*, *u* et *o* s'emploient presque indifféremment pour rétablir la concordance quand la règle l'exige. Les anciens textes viennent tout à fait à l'appui de l'opinion de Bopp sur l'origine de ce suffixe, car on y rencontre constamment la forme *tin* ou *sin* à l'exclusion des autres; et cette forme est parfaitement identique aux substantifs en *ti* ou *si*, sans le signe de l'accusatif, comme *torsi*, « pesanteur » (Cormer. ap. O'Reilly, dict.), *soilsi*, « lumière » (Poëme de Piecl., str. 28). Un fragment de vieux poëme cité par les IV Maîtres, p. 432, offre ainsi les formes *deccsi* et *faircesi* corrélatives aux infinitifs *deicsin* et *faingsin*.

Bronach aniu Ere uagh
Cen ruire ruadh regi Giall
As *deccsi* nimhe gan grein
Faircesi muighe Neill gan Niall.

Littéralement :

Mœsta (est) hodie Hibernia (ut) sepulchrum
Sine duce rubro regni alienigenarum
Est visio cœli sine sole
Adspectus campi Nialli sine Niallo.

Stewart est le seul grammairien, à ma connais-

tort, au sanscrit वस्तिम् *vastim*. La racine वस् *vas* se retrouve dans l'irlandais *fos*, et le mot वस *vasa*, demeure, maison, donne pour *fantaine* un point de comparaison plus direct, et qui dispense de recourir au changement anomal de t en s.

sance, qui ait compris la vraie nature des infinitifs en *tain*, ou *tin*, des dialectes gaëliques. O'Reilly, dans son dictionnaire irlandais, considère toutes ces formes comme des substantifs féminins. Mais l'énumération qu'en fait Stewart, il est vrai, pour l'erse seulement, est loin d'être complète, et l'étude de l'ancien dialecte irlandais en fera sans doute découvrir encore un assez grand nombre. L'éditeur et traducteur des chroniques irlandaises, C. O'Connor, ne paraît pas toujours les avoir reconnus, et cette circonstance l'a entraîné, une fois au moins, dans une singulière erreur de traduction. Dans la chronique de Pighernach, à l'année 1084 (pag. 312), il est question d'une grande peste, attribuée, par la rumeur populaire, à l'arrivée en Irlande de plusieurs troupes de guerriers surnaturels, dont les bouches étaient armées de glaives de feu, etc. Le vieux chroniqueur, aussi superstitieux que ses compatriotes, ajoute : *Agus conairc sin fein aen cath amaistin dibe*, « et nous vîmes nous-mêmes une de leurs « troupes survenir. » *Amaistin*, en effet, est l'infinitif de *amaisin*, « j'arrive, je surviens inopinément « (*amas*, accident, événement inattendu, attaque su- « bite, embuscade, etc.). » O'Connor a vu dans cet infinitif le mot *maistin*, « gros chien » (le français *mâtin*), et, en conséquence, il paraphrase comme suit : *Et vidimus nos ipsi unam cohortem quam statuerant ut canem molossum ut vigilaret pro eis;* interprétation absurde et que rien ne saurait défendre.

A l'occasion de l'infinitif, j'ajouterai quelques

mots sur le *t*, *th*, ou *d*, *dh*, que prennent, dans les langues celtiques, comme aussi dans d'autres idiomes indo-européens, un assez grand nombre de radicaux terminés en sanscrit par des voyelles. J'avais cru voir dans cette forme, augmentée des racines verbales, une extension irrégulière du suffixe de l'infinitif; mais je dois reconnaître maintenant que cette supposition ne saurait se défendre en présence de la généralité de ce phénomène qui se reproduit dans presque toutes les branches de la famille sanscrite. Déjà le zend, comme l'ont observé MM. Bopp et Burnouf, en offre assez d'exemples, et il faut remarquer qu'en sanscrit même on trouve souvent une double forme des radicaux, l'une terminée par une voyelle, et l'autre par *t*, *d*, ou *ṭ*, *ḍ*, simples ou aspirés. La racine मा *mâ*, « mesurer, » en est un exemple. Le zend 𐬨𐬁𐬛 *mâdh*, le grec *μέδω*, *μέδομαι*, le latin *metiri*, *mederi*, *modus*, le gothique *mitan* (rac. *mat*), ancien haut allemand *mezan*, le lithuanien *mattóti*, l'irlandais *meadhaigh*, etc. se lient à la forme sanscrite माड् *mâḍ*; et il n'y a pas besoin d'avoir recours à la supposition d'une augmentation inexplicable de la racine. Le même phénomène se présente pour un assez grand nombre de radicaux sanscrits qui offrent une double forme, comme on peut le voir par les exemples suivants :

इ *i*, ire.................... aussi इट् *iṭ*.
ऋ *ṛi*, ire.................... ऋत् *ṛit*.
वृ *vṛi*, eligere.................... वृत् *vṛit*.

स्तृ *strî*, operire. .... aussi स्तृड् *striḍ*.
कि *ki*, scire.................... कित् *kit*.
स्मि *smi*, contemnere.............. स्मिट् *smiṭ*.
वा *vâ*, se movere.................. वात् *vât*.
रु *ru*, ire........................ रुठ् *ruṭh*.
रु *ru*, sonare...................... रुद् *rud*, flere.
जु *dju*, ire......................... जुड् *djuḍ*.
तु *tu*, occidere...................... तुड् *tuḍ*. etc.

De ces deux séries de formes, laquelle est primitive, laquelle est secondaire? C'est ce que, dans l'état actuel de la linguistique, il est probablement impossible de décider. On a considéré, en général, comme primitives les formes terminées par des voyelles, à cause de leur plus grande simplicité; mais, comme les unes et les autres sont également des monosyllabes, on peut admettre tout aussi bien d'une part une diminution, que de l'autre une augmentation. Je pense donc que, sans vouloir trancher la question, il faut considérer provisoirement ces formes doubles comme ayant été employées simultanément dès l'époque la plus ancienne de la formation des langues sanscrites, et s'abstenir de toute autre explication, sous peine de ne s'appuyer que sur de vaines hypothèses.

J'arrive aux formations du prétérit qui ont donné lieu, de la part de Bopp, à plusieurs remarques importantes, mais susceptibles de discussion. Les terminaisons irlandaises *sam* et *sat*, de la première

et de la troisième personne du pluriel (en cymrique *sam* et *sant*, en armoricain *zomp* et *zont*), m'avaient conduit à rattacher ce prétérit à la seconde formation du prétérit multiforme sanscrit, qui offre pour les mêmes personnes les terminaisons साम *sâma* et सन् *san* (pour सन्त् *sant*), au moyen सन्त *santa*, et à la première formation, सत *sata*. Dans cette supposition, les deux premières personnes du singulier irlandais, terminées en *as* et *ais* ou *is*, et la troisième personne ancienne *is* (en cymrique *ais*, *aist*, *es*), n'auraient conservé que l'*s* du verbe substantif अस् *as*, en composition avec le radical pour la formation de ce temps ; et la voyelle ou la diphthongue qui précède ne serait qu'un élément de liaison rendu nécessaire pour soutenir l'*s* après la perte des terminaisons अम् *am*, अस् *as*, अत् *at*. Ainsi *daghas*, « j'ai brûlé, » *daghais*, « tu as brûlé, » *daighis*, « il a brûlé » (forme ancienne), n'auraient gardé de अदक्षम् *adakcham*, अदक्षस् *adakchas*, अदक्षत् *adakchat*, que le *dakch* médial. Or, la forme *daghs*, qui y répondrait en irlandais, répugnant totalement aux habitudes euphoniques de cet idiome, et les trois personnes du singulier ne se trouvant plus distinguées les unes des autres, la langue a dû chercher naturellement, par les voyelles de liaison, à remédier à ce double défaut. Ces raisons suffiraient, ce me semble, à expliquer les particularités des flexions irlandaises du prétérit au singulier.

Bopp préfère cependant les rattacher à la première formation du prétérit multiforme, dont les

terminaisons *sam*, *sis*, *sit*, *sma*, *sta*, *sus*, s'en rapprochent moins au premier coup d'œil. Son principal motif pour cela, c'est l'*i* qui se montre dans le *ais* ou *is* des seconde et troisième personnes du singulier en irlandais. Cet *i* lui paraît être un reflet de l'*i* de *sis* et *sit*, qui, même après sa disparition, aurait laissé cette trace de son ancienne présence. Il est possible sans doute que Bopp ait raison, et, quand il s'agit de formes aussi semblables, il est fort difficile de décider la question d'origine. Je crois toutefois que l'argument qu'il emploie devrait être appuyé par les plus anciennes formes de l'irlandais, pour être autre chose qu'une simple conjecture. Or, sous ce rapport, je puis citer un fait nouveau, qui lui est plutôt contraire que favorable.

Ce fait, c'est l'existence d'un ancien suffixe *sed*, *said*, pour la troisième personne singulier du prétérit irlandais; ce suffixe se trouve déjà dans le poëme de Fiech sur saint Patrice, à la strophe 13[1], dans le mot *batsed*, « baptizabat, » où je ne l'ai pas reconnu d'abord, à cause de sa ressemblance avec le mot latin dont je l'ai cru dérivé. Un examen plus attentif m'a montré que l'*s* du mot irlandais n'a rien à faire avec le *z* du latin, et que *batsed* est une forme régulière du verbe *bathain*, « je noie, je plonge, » d'où *bathais*, « baptême. » Il ne faut pas considérer ce verbe comme emprunté au grec *βάπτω*, ou au latin *baptizo;* sa forme même et son sens propre indiquent qu'il doit être antérieur à l'introduction

[1] O'Connor, *Prolegomena*.

du baptême, qu'il a servi à désigner cependant tout naturellement, à cause de sa ressemblance avec le terme grec, ressemblance due à leur commune origine. Ces deux racines verbales, en effet, ainsi que l'ancien haut allemand *badôn*, anglo-saxon *bathian*, scandinave *bada*, « laver, baigner, » se lient au sanscrit बाड् *bâḍ* ou वाड् *vâḍ*, « plonger, baigner[1]. » Le radical *bat* étant ainsi bien déterminé, il reste *sed*, comme flexion de la troisième personne singulier du prétérit.

Un second exemple met ce résultat hors de doute. Je l'ai découvert dans le fragment du Dinnseenchus, sur l'ancienne forteresse royale d'Aileach, près de Londonderry, publié dans le premier volume de l'*Ordinance survey of Ireland*, pag. 224. A la strophe septième, se trouvent ces vers :

Eochaid Ollathair roindsaid
Erinn uile.

« Eochaid Ollathair *partagea* tout Erinn (l'Irlande). »

Cette forme remarquable, *roindsaid*, « il divisa, « il partagea, » nous offre d'abord la vraie racine *roind* (ailleurs *rond*, *rand*) du verbe plus moderne *roinnim*, *ronnaim*, *rannaim*, où le *d* s'est assimilé à la nasale. Le cymrique *rhanu* l'a perdu entièrement, tandis que l'armoricain *ranna* l'a conservé dans la réduplication de l'*n*, comme l'irlandais moderne. Ce qui prouve que ce *d* est radical, c'est la comparaison

[1] Le latin *balneum*, *balineum*, se rattache à cette même racine par le changement bien connu du *ḍ* cérébral en *l*.

du sanscrit रद् *rad*, « diviser, fendre, » identique sans doute à रध् *radh*, « blesser, tuer. » Le thème fort, *rand* ou *randh*, ne paraît pas dans la conjugaison de ce radical; mais on le trouve dans les dérivés रन्ध्र *randhra*, « fissure, cavité, » रन्धक *randhaka*, « celui qui « blesse, » ainsi que dans l'anglo-saxon *rendan*, anglais *to rend*, « déchirer [1]. » Nous retrouvons donc ici le suffixe *sed* sous la forme un peu modifiée de *said*.

Or, il me semble plus probable que ce *sed* ou *said* répond au सत् *sat* de la seconde formation du prétérit multiforme plutôt qu'au सीत् *sît* de la première, soit parce que l'*î* long est d'une nature moins modifiable que l'*a* bref, soit parce que l'affaiblissement de ce dernier en *e*, ou son changement en diphthongue par l'addition d'un *i*, sont des faits très-ordinaires en irlandais. J'observe en particulier que la forme *roindsaid* n'obéit pas à la loi de concordance des voyelles, qui exigerait *roindsid* ou *rondsaid* [2], et qu'il n'y avait ainsi aucune raison d'introduire un *a* dans le suffixe, si celui-ci avait été primitivement *sîd* ou *sid*; supposition qui tombe, d'ailleurs, devant le *sed* plus ancien du poëme de Fisch.

Si l'on ajoute à cela que la première personne du pluriel irlandais *sam*, et la troisième *sat* et *set*,

[1] C'est ici qu'appartient aussi l'anc. haut allem. *rinda*, écorce, comme कृत्ति, *kritti*, le latin *cortex*, de कृत्, *krit*, fendre.

[2] Ainsi que je l'ai observé ailleurs, la *loi de concordance des voyelles*, fondée sans doute sur une tendance euphonique propre à l'irlandais ne s'est formulée en précepte qu'à une époque assez récente, et n'est point reconnue comme loi par l'idiome ancien.

sont plus rapprochées du साम *sâma* et du सन् *san* (pour *sant*[1]) de la seconde formation, que du स्म *sma* et du सुस् *sus* de la première, il me paraît difficile d'hésiter dans le choix à faire. Je crois qu'on peut donc admettre que l'irlandais, comme le grec, a adopté plus spécialement la seconde formation du prétérit multiforme, parce qu'elle est la plus commode, bien que son emploi en sanscrit soit limité à un assez petit nombre de racines.

Quant au fait que dans l'irlandais moderne la première personne du prétérit est toujours terminée en *as* et la seconde en *ais*, ce qui conduit Bopp à voir dans cette dernière un reflet de l'í de सिस् *sis*, il s'expliquerait suffisamment, ce me semble, par la nécessité de distinguer entre elles les deux personnes, devenues identiques par la perte de leurs flexions caractéristiques. L'examen des anciennes formes irlandaises trancherait bien vite la question. Malheureusement les textes de chroniques que j'ai entre les mains contiennent beaucoup d'exemples du prétérit à la troisième personne, mais fort peu à la première ou à la seconde. Ce qui est certain, c'est que la troisième personne du singulier a tout aussi souvent *as* que *is* ou *ais*. Des formes comme *gabhas*, «il a obtenu,» *iaras*, «il a demandé,» *mar-*

[1] La terminaison *an* n'étant ici qu'une mutilation euphonique de *ant* (voy. Bopp, *Krit. Grammat.* § 57), et l'irlandais laissant ordinairement tomber les nasales, le *at* de la troisième personne du pluriel répond aussi bien et mieux au सन् *san* de l'actif qu'au सत *sata* du moyen, auquel je l'ai d'abord comparé.

bhas, « il a tué, » *geallas*, « il a promis, » etc. sont fréquentes dans les textes du XII[e] et du XIII[e] siècle. Il y a donc ici identité parfaite avec la première personne du singulier, ce qui rend déjà bien douteuse cette influence rétrograde de l'*i* que suppose Bopp.

Au pluriel du prétérit, ainsi qu'à celui du présent, l'irlandais offre encore une autre formation très-remarquable en *mar*, *bhar* et *tar* ou *dar*, pour laquelle Bopp propose un nouveau mode d'explication tout à fait différent du mien. La question mérite d'autant mieux d'être discutée, qu'elle se lie à plusieurs points intéressants de linguistique comparée, et que, dans mon premier travail, je n'ai peut-être pas suffisamment motivé mes rapprochements.

Je n'ai pu m'empêcher d'être frappé de la ressemblance de ces trois flexions, *mar*, *bhar*, *tar*, avec le sanscrit मस् *mas*, वस् *vas* et तस् *tas*, trois formes qui se lient, soit en réalité, soit hypothétiquement, mais par les analogies les plus naturelles, aux trois thèmes pronominaux म *ma*, त्व *tva* et त *ta*, lesquelles évidemment sont l'origine première des flexions personnelles du verbe indo-européen. Bopp lui-même a d'abord vu dans मस् *mas* un pluriel de म *ma* (*Kritische Gramm. d. sansk.* § 272; *Vergleich. Gramm.* § 439), et a considéré व *va* comme une mutilation de त्व *tva* (*ibid.* § 336). Plus tard il s'est attaché de préférence à prouver, par des rapprochements très-ingénieux, que l'*s* finale de *mas* (auquel on peut aussi rapporter *nas*, le latin *nos*, etc. par

l'affaiblissement de l'*m* en *n*) est plus probablement un débris de la particule स्म *sma* (*ibid.* § 336). A côté de ces deux hypothèses, il y en aurait peut-être une troisième qui se prêterait mieux encore à l'explication de plusieurs faits obscurs, et qui verrait dans *mas*, *nas* et *vas*, non pas des mutilations de composés avec *sma*, non pas de véritables pluriels, mais des débris de pluriels primitifs plus complets, que la forme védique मसि *masi*, pour *mas*, peut déjà faire soupçonner [1]. La solution de ce problème difficile n'importe pas, au reste, à notre thèse actuelle, et il nous suffit que ces formes, dans l'état où nous les possédons, soient antérieures à la séparation des langues indo-européennes, ce qui ne saurait se contester.

Ce qui est certain, c'est que la flexion irlandaise *mar* est identique au sanscrit मस् *mas*, au grec *μες*, au latin *mus*, à l'ancien haut allemand *mês*, etc. etc. Or, si मस् *mas*, employé dans le sanscrit à l'état de flexion seulement, mais conservé comme pronom dans le persan ما *mâ*, « nous, » dans le *my* des langues slaves, et mieux encore dans le *mês* du lithuanien; si *mas*, dis-je, est bien le corrélatif de *mar*, comment séparer de वस् *vas*, « vous, » la flexion irlandaise *bhar*, qui caractérise précisément la deuxième personne du pluriel, et qui, à l'état isolé, signifie déjà, non pas, il est vrai, *vous*, mais *de vous* ou *vôtre*? L'objection de Bopp (page 66), que, dans le cas

[1] Cette question exigeant trop de développements pour être traitée ici, je me réserve de la reprendre dans un travail spécial.

où la deuxième personne plurielle du prétérit irlandais serait un composé du radical avec le pronom, la langue aurait eu recours au nominatif *sibh* ou *ibh*, « vous, » et non pas au génitif *bhar*, *bhur*, tombe devant le fait que le latin *vos* s'emploie au nominatif, et qu'ainsi l'irlandais *bhar* a fort bien pu avoir une fois la même valeur. L'analogie du cymrique, qui forme cette même seconde personne du pluriel au moyen du pronom *chwi*, « vous, » me semble avoir plus d'importance que Bopp ne lui en accorde. *Chwi*, en effet, me paraît avoir conservé dans sa gutturale initiale une trace remarquable de la forme primitive *twa* du thème त्व *twa*. L'aspiration du *t* initial se remarque dans le zend et le gothique, où *twa* devient *thwa* et *thwi*, *thwei*. En retranchant le *t* de cette forme aspirée, il reste *hwa*, *hwi*, dont le cymrique *chwi* (armoricain *choui* et *hô*, cornique *chui*, *hui*, *why*) n'est qu'une prononciation un peu plus rude. *Chwi* aurait ainsi la même origine que l'irlandais *bhar*, avec l'*r* (=*s*) final de moins et la gutturale initiale de plus; de sorte que la formation de la seconde personne plurielle se trouverait coïncider de toute manière dans les deux branches du celtique. La seule différence, c'est que le cymrique *chwi* a conservé, à l'état isolé, son sens pronominal direct, tandis que l'irlandais *bhar*, *bhur*, n'a été employé plus tard que pour désigner le génitif.

Bopp objecte, il est vrai, que ce mode de formation du cymrique doit être assez moderne, puisque l'armoricain ne le suit pas et reste attaché à l'an-

cienne flexion sanscrite थ *tha* ou त *ta*, par le *t* final des deuxièmes personnes plurielles, comme *kanit*, « vous chantez, » *kanzot*, « vous avez chanté, » etc. On peut répondre à cela que l'irlandais a conservé jusqu'à ce jour, pour la deuxième personne plurielle du présent, les deux suffixes *bhar* et *thé*, *thai*, *thaoi*; que l'on dit indifféremment *mealabhar* et *mealthaoi*, « vous « trompez, » *deanabhar* et *deanthaoi*, « vous faites ; » et qu'ainsi, dans le rameau breton, les deux formations dont il s'agit ont fort bien pu coexister d'abord et se partager ensuite entre le cymrique et l'armoricain.

S'il devient maintenant très-probable que *bhar* est bien le sanscrit वस् *vas*, employé nominativement, comme *mar* est le suffixe मस् *mas*, à quoi pourrait-on rapporter mieux le *tar* de la troisième personne du pluriel qu'à une forme pronominale तस् *tas*, pour ते *té*, *illi*, forme hypothétique, il est vrai, mais qui se trouverait, à l'égard du thème singulier *ta*, dans le même rapport exactement que *mas* à *ma* et que *vas* à *tva*? Les pluriels féminins तास् *tâs*, *illæ*, gothique *thôs*, lithuanien *tos*, rendent très-probable l'existence d'un pluriel masculin तस् *tas*, lequel d'ailleurs se trouve employé comme flexion personnelle à la troisième personne du duel sanscrit du présent de l'indicatif, *tudatas*, *bôdhatas*, « ils frap- « pent, ils savent (eux deux). »

Il peut paraître étonnant que trois pronoms se soient conservés ainsi presque intacts et réunis dans les flexions du verbe irlandais, tandis que partout

ailleurs ils se sont corrompus ou perdus : ce fait n'est point cependant inexplicable. En admettant comme prouvé, par la comparaison des langues indo-européennes, que le suffixe *mas* était généralement en usage avant leur séparation et lorsque sans doute il possédait encore son sens de pronom, il n'y a rien de forcé à supposer que l'un des dialectes particuliers de la langue mère ait suivi l'analogie, en appliquant aux deux autres personnes les formes pronominales qui leur correspondaient naturellement. On conçoit bien, en outre, que ces trois flexions si analogues entre elles, une fois réunies et en quelque sorte juxtaposées, ont dû se maintenir intactes depuis les temps les plus anciens, en se prêtant un mutuel appui.

Le nouveau mode d'explication proposé par Bopp pour les flexions irlandaises *bhar* et *tar* ne tient aucun compte de leur remarquable coïncidence avec les deux pronoms, et détruit ainsi cet ensemble d'analogies qu'il me paraît bien difficile d'attribuer au hasard. Bopp rapproche *bhar* de la terminaison ध्वम् *dhvam* (deuxième personne du pluriel au *moyen* dans plusieurs temps), et il rapporte *tar* à la troisième personne du *duel* ताम् *tâm* du prétérit multiforme. Outre le changement tout à fait insolite de *m* en *r*, qu'il faut justifier par une série de transitions de *m* à *n*, de *n* à *l* et de *l* à *r* [1], il y a, ce me semble,

[1] Bopp s'appuie, au moins pour le changement de *n* en *r*, d'une forme de l'impératif irlandais donnée par Mac Curtin : *gonar*, que je frappe (*let me strike*), laquelle répondrait au sanscrit *hanâni*. Cette

quelque chose d'un peu forcé à ramener ainsi à trois origines différentes trois flexions qui ont si bien un air de famille, qu'avant tout examen on pressent leur descendance d'un principe commun.

Je considère encore comme devant être rapportées à la même origine que *mar* et *tar* ou *dar*, les flexions *mais*, *mois*, *maois* et *dis* ou *daois*, employées pour les mêmes personnes à l'impératif, au consuétudinel et au potentiel. Ces flexions ont conservé l'*s* primitive de *mas*, *tas*, au lieu de la changer en *r*. Je ne saurais, en effet, admettre avec Bopp que le *is* final doive être détaché de *mao* et de *dao*, et ramené à la particule स्म *sma*. Si *mealamais*, « trompons, » ne peut se décomposer qu'en *meal-a-mais*, comme son synonyme *meal-a-maoid* (où *maoid*, d'après Bopp lui-même, répond à महै *mahâi*, pour मधै *madhâi*; voyez page 71), ou comme *meal-a-mar*, « nous trompons, » je ne vois aucune raison plausible de diviser *mealaidis*, « qu'ils trompent, » ou *mhealfaidis*, « ils tromperaient, » en *mealaid-is*, *mhealfaid-is*; encore moins *fadaois* en *fadao-is*, contraction, suivant Bopp, de अभवन्त स्म *abhavanta sma*. Le suffixe est ici *dis* ou *daois* (cette dernière forme est très-moderne), affaiblissement de ce même *tas*, qui, au prétérit, a produit *dar*. La flexion *faidis* se compose

personne, dont, à ma connaissance, aucun autre grammairien irlandais ne fait mention, me paraît être, si toutefois elle existe réellement, une forme impersonnelle du verbe, tout analogue au cymrique *cler*, *aer*, *byser* (Owen, Gramm. p. 97). *Gonar* signifierait *qu'il soit blessé*, *qu'il y ait l'action de blesser*, et n'aurait ainsi aucun rapport avec le sanscrit *hanâni*.

de la racine du verbe substantif *fa*, pour *ba*[1], et du suffixe *dis*; et le potentiel du thème verbal *bédh*, *béidhdis*, « ils seraient, » que donne O'Reilly (*Gramm.* pag. 16), démontre suffisamment l'impossibilité de diviser ces formes comme le propose Bopp.

Je dois renvoyer au Mémoire original pour les observations intéressantes que Bopp présente encore sur la formation du futur et sur le passif irlandais. Au lieu de continuer à discuter sans beaucoup de fruit des questions qu'une connaissance plus complète de l'ancien gaëlique trancherait sans doute bien vite, je préfère terminer cette analyse critique par l'exposé de deux nouvelles analogies du verbe irlandais avec le sanscrit.

La première concerne une forme remarquable du dialecte le plus ancien, désigné par le nom de *bearla feine*, et dans lequel sont écrites les vieilles lois nationales[2]. Je l'ai trouvé dans le texte de l'hymne de saint Patrice, extraite du *Liber hymnorum*, un des plus anciens manuscrits de l'Irlande, et publiée dans le volume XVIII des *Memoirs of the Royal Irish Academy*, deuxième partie, pages 62 et suivantes. On en fait remonter la date probable au

[1] Voyez mon Mémoire de *l'Affinité*, etc. p. 159.

[2] Le nom de *bearla feine*, dialecte *feine*, est obscur. Les antiquaires irlandais n'ont pas manqué d'y voir *la langue des Phéniciens*. *Feine*, *fine* (en erse *fine*, *fineach*) signifie nation, famille, clan. (Confer. le sanscr. वन, *vana*, demeure, maison.) De là *féneachas*, *fineathas*, la loi, le code des lois et des généalogies de la nation. Le *bearla feine* désignait peut-être le dialecte *juridique* par opposition au *bearla filidhe*, le langage des poëtes.

vie siècle. Cette forme verbale, qui s'y trouve répétée trois fois, est la troisième personne singulier en *thar* et *dar* d'un temps que le traducteur assimile au relatif moderne en *as* de l'indicatif présent, mais qui me paraît répondre exactement à la même personne du futur composé en sanscrit. Voici les exemples : *cech oen ro dom labrathar; cech oen nom dercaedar; cech oen ro dom chloathar*. La version latine rend ces phrases par : *unus quisque qui me alloquatur; unus quisque qui me videat; unus quisque qui me audiat*. Je laisse ici de côté les particules *ro* et *no*, lesquelles évidemment n'ont pas ici leur emploi ordinaire, d'indiquer le passé, et je ne m'attache qu'aux formes verbales.

On sait, et Bopp l'a fait remarquer le premier, que le futur qu'il appelle *participial*, est un composé d'un participe futur ou plutôt d'un nom d'agent en तृ *tri* (तर् *tar*), avec le verbe substantif अस् *as*. Ainsi de दा *dâ*, « dare, » se forme दातृ *dâtṛi*, « dator, » dont le nominatif anomal दाता *dâtâ* (pour *dâtar* ou *dâtâr*), en composition avec अस्मि *asmi*, « sum, » fait दातास्मि *dâtâsmi*, à la lettre *dator sum*, par extension *daturus sum*. A la troisième personne du singulier, le verbe substantif se retranche et le nom d'agent reste seul au nominatif, दाता *dâtâ*, sans distinction de genre.

Or je ne puis voir également dans les trois formes *labrathar, dercaedar, chloathar*, que des noms d'agent, lesquels, d'après l'analogie des langues européennes et de l'irlandais même, ont conservé au nominatif l'*r* du suffixe. *Dercaedar* et *chloathar*, en

particulier, répondent aux noms sanscrits द्रष्टृ *drasch-tṛi* et श्रोतृ *çrôtṛi* (nominatif *draschtâ* et *çrôtâ*)[1]. Il faudrait donc traduire littéralement : *unus quisque qui mihi locutor, visor, auditor*, sous-entendu *sit* ou *erit*. Il est difficile de décider si ces formes ont, comme en sanscrit, la signification du futur ; il faut attendre pour cela de nouveaux exemples. En tout cas, notre rapprochement ne serait point ébranlé, puisque au fond le sanscrit n'est qu'un présent.

Il est bien remarquable que l'irlandais ait conservé cet emploi d'une forme verbale dont les autres langues européennes n'offrent, je crois, aucun exemple. L'ancienneté de cette forme en sanscrit est mise hors de doute par son existence dans les langues ariennes. Lassen, en effet, l'a découverte dans les inscriptions de Persépolis, où se rencontre le mot *kartâ*, « il fera, il va faire[2]. » Je ne sais si Burnouf l'a retrouvé dans le zend, qui sans doute le possède également.

L'autre fait que je tiens à indiquer, c'est que l'irlandais possède quelques verbes intensitifs ou fréquentatifs formés par la réduplication de la racine, comme en sanscrit, en grec et en latin. Mon attention a été attirée d'abord sur ce sujet par une phrase des Annales de Tigernach (page 312), où on lit : *ro tataiged, convenire, frequentare solebat. Tataiged* est la troisième personne singulier du pré-

[1] Les deux racines irlandaises sont *dere* et *clu* (voy. *cluas*, oreille); les deux racines sanscrites, दृश् *driç* et श्रु *çru*.

[2] *Zeitschrift. f. d. Kunde d. Morgenlands*, t. II, p. 175.

térit consuétudinel de *tataighim*, « je fréquente, je « viens souvent, » réduplication évidente de *tighim*, « je viens. » Il ne faut pas mettre d'importance au *vriddhi* apparent de la voyelle radicale, car on trouve aussi *taitighim*, ni chercher un *gouṇa* ou un *vrīddhi* dans le *ta*, *tai*, de la réduplication; car, sous ce rapport, il n'y a pas uniformité constante. En cherchant d'autres formes redoublées, j'en ai trouvé depuis un assez grand nombre, dont voici quelques exemples :

Beabanaighim, « je déchire, je mutile, » du verbe simple *bainim*, *banaighim*, « couper, détruire, piller, » etc. Conf. sanscrit भञ्ज् *bhandj*, « frangere, » persan بشکیدن *bandjidan*. Le ञ् final se trouve encore dans l'irlandais *bang*, « moisson » (ce qui se coupe).

Fiafruighim, « je demande, j'interroge, » d'une racine *fruigh* inusitée, et pour laquelle on trouve *feoraigh*. Conf. sanscrit प्रछ् *pratchh*, zend *pĕrĕç*, persan پرسیدن *parsîdan*, latin *rogare* (pour *progare*), gothique *fraihan*, ancien haut allemand *frégén* et *forscón*, etc. etc.

Meamhairighim, « je considère, je me souviens. » Latin *memoro*. La racine simple se trouve aussi dans l'irlandais *meorughad*, « méditation. » Conf. sanscrit स्मृ *smrî*, gothique *mêrjan*, ancien haut allemand *márjan*, « célébrer, » etc.

Seasuighim, « j'ai confiance, je me repose sur. » Du verbe simple *suighim*, « je m'assieds, » pour *suidhim*. Sanscrit सद् *sad* (avec नि *ni*), latin *sedere*, etc.

Rearaidhim, « je vais, je m'avance. » Verbe simple *raithim*, *reathaim*, « je vais, je cours. » Sanscrit ऋत् *rit*, *ire*.

Riaruighim, « j'arrange, je distribue, je coordonne. » La racine est la même que celle du sanscrit ऋजु *ridju*, « droit » (au physique et au moral), ऋज् *ridj*, « se tenir debout, être fort. » Conf. latin *rego*, *rectus*, *regulo*, *dirigo*, *vigeo*, etc. gothique *raihts*, ancien haut allemand *reht*, « droit, juste, » etc.

Dideannaighim, « je protége, je défends. » La vraie racine *deang*, *daing*, s'est conservée dans le substantif *daingean*, « lieu de protection, enceinte, fort, » avec beaucoup de dérivés. — Le *g* final est radical, comme le prouve le sanscrit दघ् *dagh*, दंघ् *daṁgh*, « protéger. » lithuanien *dengiu*, « couvrir, » d'où *dangus*, « le ciel, » etc.

Quelques-uns de ces verbes redoublés offrent une contraction du radical singulièrement semblable aux formes grecques du même genre. Ainsi, dans *meamnarcaim*, « je pense » (dont je ne m'explique point le *arc* ajouté), ainsi que dans le subst. *meamna*, « imagination, » la racine मन् *man*, « penser » (irland. *mein*, esprit), a subi la même contraction que dans le grec μιμνήσκω. Comparez aussi l'irlandais *gigne*, « naissance, » à γίγνομαι de la racine जन् *djan*. D'autres formes analogues sont *ceachnaim*, « je chante, » de la racine *can*; *géaghnaim*, « blesser, » de la racine *gon* = s. हन् *han*, au prétérit redoublé जघान *djaghâna*; *tathfaniam*, « je bannis, » de *tafan*, id. Il est à remarquer que ces formes redoublées ne se trou-

vent point dans la branche bretonne des idiomes celtiques. Quelques substantifs seulement, comme le cymrique *myvyn*, « contemplation, » en offrent des traces; mais ils se lient sans doute à des formations antérieures à la séparation des langues de la famille.

Qu'il me soit permis maintenant de terminer ce travail par un appel au zèle et au patriotisme des Irlandais, pour la publication des vieux documents de leur langue nationale. L'importance des idiomes celtiques, pour l'étude comparée des langues indo-européennes, est à présent bien reconnue : l'attention des plus savants linguistes du continent se tourne vers cette région encore si peu explorée; mais ils se trouveront trop vite arrêtés par le manque de matériaux suffisants et l'absence de travaux préparatoires. Toute l'histoire de l'ancien irlandais est encore à faire; et c'est là, cependant, la première base à poser si l'on veut arriver à l'intelligence des vieux textes que l'on possède encore. Il faut étudier d'abord l'ancien idiome dans les glossaires du moyen âge, réunir et publier les gloses nombreuses des manuscrits, afin d'avoir en main, autant que possible, tous les éléments de la langue, avec leur date précise, avec les variations de sens et de forme que le cours des siècles amène toujours. Après ce travail lexicographique, il faudrait avant tout publier ces anciens textes de lois *des Brehons*, ou juges, accompagnés de leurs commentaires déjà anciens, et qui paraissent jusqu'à présent être demeurés lettres closes pour les Irlandais les plus versés dans l'étude

de leur langue; puis les vieux poëmes attribués à saint Columbanus, à Cannicus, à Dubtach, à Dallan, à Cronan, etc. du v° au vii° siècle, suivant O'Connor, et qui ne sont guère moins obscurs; puis, enfin, les compositions des bardes du viii° au xii° siècle, qui renferment les curieuses et énigmatiques traditions nationales sur les migrations primitives de la race gaëlique. Les publications de quelques chroniques et annales, achevées, il y a quelques années, par le docteur O'Connor, sous le patronage libéral du feu duc de Buckingham, ont sans doute leur importance; toutefois ces textes, par l'aridité et la monotonie de leur style, sont peu propres à développer les richesses grammaticales et glossologiques de l'ancien dialecte.

Ne se trouvera-t-il pas en Irlande quelque grand seigneur assez riche et assez patriote pour suivre l'exemple du duc de Buckingham, et fournir libéralement aux frais de ces publications? L'Académie royale de Dublin ne cherchera-t-elle pas à les encourager, en proposant des prix pour des questions bien posées? Espérons que notre vœu sera entendu, et que bientôt les problèmes intéressants qui se rattachent à l'étude de ce vieil idiome trouveront leur solution. Le beau Mémoire de l'illustre Bopp, que nous venons d'analyser et de discuter, en attirant puissamment l'attention de l'Allemagne savante sur les études celtiques, aura contribué pour sa bonne part à ce résultat désirable.

A. Pictet.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Séance du 12 novembre 1841.

Les personnes dont les noms suivent sont présentées et admises membres de la Société :

MM. Botta (Paul), agent consulaire de France à Mossoul ;

Morley, secrétaire de la Société pour les publications des textes orientaux à Londres ;

Sicé (P. Constant), de Pondichéry.

M. Veejers écrit de Leide pour remercier la Société de sa nomination en qualité de membre étranger.

M. Garcin de Tassy, ne pouvant pas assister à la séance, transmet, de la part de M. Forbin Falconner, l'analyse du Livre de Sindibad, écrit en vers persans.

M. Biot fait connaître à la Société qu'il a commencé l'impression d'un Vocabulaire général des noms anciens et modernes des villes et arrondissements de la Chine. Il donne quelques explications sur l'utilité de cet ouvrage pour l'étude de l'histoire chinoise.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le traducteur : *Œuvres complètes d'Hippocrate*, traduction nouvelle, avec le texte en regard; par M. E. Littré, tome III. Paris, 1841, in-8°.

Par l'auteur : *Analytical account of the Sinedibad-Namah, or book of Sinedibad*, a persian manuscript poem in the library of the East India Company, by Forbes FALCONER. Londres, 1841.

Par l'auteur : *De Prisca re monetaria Norvegiæ et de Numis seculi duodecimi nuper repertis proludendi causa.* Scripsit C. A. HOLMBOE. Christianiæ, 1841.

Par les éditeurs et rédacteurs : *Madras Journal of literature and science*, etc. n° 28.

Bulletin de la Société de géographie, n° 93. — Septembre.

MOHAMUDGARA. — LE MAILLET DE LA FOLIE,

OU PRÉSERVATIF CONTRE LES ILLUSIONS HUMAINES,

Poëme sanscrit.

Cette courte poésie de morale philosophique, appelée *Mohamudgara* ou « le Maillet de l'illusion, » est connue depuis assez longtemps par la traduction qu'en donna W. Jones, avec le texte, dans le premier volume des *Asiatic Researches*[1] ; c'est de cette source que sont venues plusieurs traductions allemandes que nous croyons peu intéressant de citer ici. Langlès en a réimprimé le texte en caractères bengalis, avec traduction française, dans l'Introduction aux *Recherches asiatiques*[2], et Kali Krichna Bahadour, qui l'a inséré dans sa collection de petits poëmes moraux[3], semble avoir suivi fidèlement le premier éditeur. Nous avons collationné le manuscrit de la Bi-

[1] Cette traduction existe aussi dans ses œuvres complètes. (*Works*, édit. in-4°, tom. VI, pag. 418.)

[2] Paris, 1805, tom. I, pag. lxxxi et suiv.

[3] *The Neetisunkhulun, etc.*, with a translation in english, by Maha Raj Kalee Krishen Bahadur, of Shoba-Bazar : from the Serampore press, 1831, 91 pag. in-8°. (Caractères bengalis.) — *Moha Moodgura*, pag. 47-50.

bliothèque du Roi (Bengali, xxxx, 1°)[1], qui nous a fourni quelques variantes, mais qui dépasse le nombre des sentences que l'auteur fixe à douze dans son treizième distique: nous avons préféré conserver l'ancien ordre des stances. Nous avons essayé d'en donner une traduction plus fidèle avec quelques notes nouvelles.

Ce poëme est attribué, comme bien d'autres morceaux, au fameux Çankara, réformateur religieux qui vécut au VIIIe siècle de notre ère et qui releva l'enseignement de la philosophie vêdânta: sans nul doute, il appartient à une plume plus moderne. Il est composé dans le mètre *Âryâgîti* qu'affectionnent la plupart des poëtes gnomiques: cette variété admet, dans chacun des deux vers de la stance, huit pieds égaux, qui équivalent à trente-deux moments syllabiques: les deux hémistiches de chaque vers riment ensemble, et la place de la première rime varie du quatrième au cinquième pied. Ce mètre est décrit avec détail dans la préface du docteur F. Benary au *Nalodaya*, pag. VII et suiv.

॥ अथ मोहमुद्गरः ॥

॥ ओंश्रीकृष्णः ॥

मूढ जहीहि धनागमतृष्णां कुरु तनुबुद्धिमनः सुवितृष्णां
यल्लभसे निजकर्मोपात्तं वित्तं तेन विनोदय चित्तं ॥ १ ॥
का तव कान्ता कस्ते पुत्रः संसारो ऽयमतीव विचित्रः । [2]
कस्य त्वं वा कुत आयातस्तत्त्वं चिन्तय तदिदं भ्रातः ॥ २ ॥
मा कुरु धनजनयौवनगर्वं हरति निमेषात्कालः सर्वं ।

[1] Catalogue des manuscrits sanskrits de la Bibliothèque impériale, par Langlès et Hamilton, p. 71-72.

[2] Stance 2, a. On lit विचित्र: fautivement dans le manuscrit.

मायामयमिदमखिलं हित्वा ब्रह्मपदं प्रविशाशु विदित्वा ॥ ३ ॥

नलिनीदलगतजलमिव तरलं तद्वज्जीवनमतिशयचपलं । (1)

क्षणमिह सज्जनसङ्गतिरेका भवति भवार्णवतरणे नौका ॥ ४ ॥

यावज्जननं तावन्मरणं तावज्जननीजठरे शयनं ।

इति संसारे स्फुटतरदोषः कथमिह मानव तव सन्तोषः ॥ ५ ॥

दिनयामिन्यौ सायं प्रातः शिशिरवसन्तौ पुनरायातः ।

कालः क्रीडति गच्छत्यायुस्तदपि न मुञ्चत्याशावायुः ॥ ६ ॥

अङ्गं गलितं पलितं मुण्डं दन्तविहीनं जातं तुण्डं । (2)

करधृतकम्पितशोभितदण्डं तदपि न मुञ्चत्याशाभाण्डं ॥ ७ ॥

सुर[illegible]तरुतलवासः शय्या भूतलमजिनं वासः । (3)

सर्वपरिग्रहभोगत्यागः कस्य सुखं न करोति विरागः ॥ ८ ॥

शत्रौ मित्रे पुत्रे बन्धौ मा कुरु यत्नं विग्रहसन्धौ ।

भव समचित्तः सर्वत्र त्वं वाञ्छस्यचिराद्यदि विष्णुत्वं ॥ ९ ॥

अष्टकुलाचलसप्तसमुद्रा ब्रह्मपुरन्दरदिनकररुद्राः ।

न त्वं नाहं नायं लोकस्तदपि किमर्थं क्रियते शोकः ॥ १० ॥

(1) Stance 4, a. Le texte imprimé porte तलवत् . — Le second vers manque ici dans le manuscrit de Paris, où il est substitué au second vers de notre stance 11 : il est remplacé par ce vers assez lourd :

बुद्धिव्याधभिमानग्रस्तो लोके शोकहतश्च समस्तो ।

Ce monde est dévoré par l'orgueil qui est le mal des esprits, et il est livré tout entier à la douleur.

(2) Stance 7. La leçon du premier vers, जीर्णं तुण्डं, évidemment mauvaise, a été donnée par les deux éditeurs. La stance entière manque dans ce manuscrit. — M. Troyer la cite sous cette forme dans ses notes sur le *Râdjataranginî* (tom. I, pag. 545).

(3) Stance 8, a. La leçon du texte imprimé est certainement fautive :

सुरमन्दिरतरुतलवासा

त्वयि मयि चान्यत्रैको विष्णुर्व्यर्थं कुप्यसि मय्यसहिष्णुः ।
सर्वं पश्यात्मन्यात्मानं सर्वत्रोत्सृज भेदज्ञानं ॥ ११ ॥
बालस्तावत् क्रीडासक्तस्तरुणस्तावत्तरुणीरक्तः ।
वृद्धस्तावच्चिन्तामग्नः परमे ब्रह्मणि कोऽपि न लग्नः ॥ १२ ॥ (1)
द्वादशपज्झटिकाभिरशेषः शिष्याणां कथितो ऽभ्युपदेशः ।
येषां नैव करोति विरतिं कस्तेषां कुरुतामनुरागं ॥ १३ ॥ (2)

इति शङ्कराचार्येण विरचितं मोहमुद्गरं काव्यं
समाप्तं ।

LE MAILLET DE LA FOLIE,

OU PRÉSERVATIF CONTRE LES VAINES ILLUSIONS.

(Traduction littérale.)

1. Apaise, ô insensé, ta soif immodérée des richesses ; refuse à tes sens, à ton esprit, à ton cœur, la satisfaction de tous leurs désirs : jouis content des biens que tu as acquis par ton travail.

2. Qui est ta bien-aimée ? Qui est ton fils ? Ce monde est éminemment mobile et passager. A qui appartiens-tu toi-même, et d'où es-tu venu ? Songe bien, ô frère, à une telle sentence !

3. Ne conçois point un fol orgueil de tes biens, de tes ser-

(1) Stance 12, b. Le manuscrit s'accorde, avec le texte de Jones, à lire लग्नः à la fin du vers, au lieu de répéter मग्नः.

(2) Stance 13, b. Cette leçon, fournie par le manuscrit, est préférable à celle des premières éditions :

तेषां नैव करोति विवेकं तेषां कः कुरुतामपि रेकं ।

Le mot पज्झटिका manque dans les dictionnaires, ainsi que dans les tables de Colebrooke sur les mètres de la prosodie samscrite : sa formation semble analogue à celle du mot पद्धति (*a line, a row — a ritual*).

viteurs ou de ta jeunesse; le temps enlève tout en un clin d'œil: laisse tout cela qui est le produit de l'illusion, et pénètre par une science austère dans l'essence de l'Esprit suprême.

4. Notre vie est incertaine, vacillante comme la goutte d'eau qui se balance sur la feuille du lotus; c'est un vaisseau qui ne fait que traverser la mer de l'existence: il n'est donné qu'un instant de jouir de la société des sages.

5. A la vie est attachée la mort, puis le passage à une naissance nouvelle; telle est, dans ce monde changeant, la nécessité trop vraie qui nous est imposée: comment, ô mortel, pourrais-tu t'y complaire?

6. Le jour et la nuit, le soir et le matin, l'hiver et le printemps, se succèdent sans interruption: le temps se joue de notre existence, l'âge fuit sans cesse; et cependant le vent de l'espérance souffle toujours pour l'homme.

7. Le corps dépérit et succombe, la tête blanchit ou se dépouille de cheveux; la bouche perd les dents, et le visage se décrépit; la main, tremblante, s'appuie sur un bâton, et cependant les fantômes de l'espérance ne quittent point encore l'esprit de l'homme.

8. Une habitation digne des dieux, c'est le pied d'un arbre, c'est la terre pour couche avec une peau d'antilope: qui ne trouverait le bonheur à renoncer généreusement aux jouissances extérieures?

9. Ne prends point souci d'un ennemi ou d'un ami, d'un fils, d'un parent; ne t'inquiète point de la paix ou de la guerre; reste constamment recueilli en toi-même, si tu désires arriver bientôt à la connaissance de Vichnou!

10. Les huit grandes montagnes [1], les sept océans, Brahmâ lui-même, Indra, le soleil, les Roudras [2], sont tous périssables:

[1] Ce sont des montagnes qui existent dans chaque varcha ou division d'un continent d'après la cosmographie hindoue: la terre est supposée bornée de tous côtés par de vastes mers.

[2] Roudra est la conception la plus ancienne de Çiva: les onze Roudras apparaissent dans la mythologie ordinaire comme des manifestations inférieures de cette divinité, représentant aussi la puissance cruelle et irrésis-

ni toi, ni moi, ni ce monde visible, n'avons d'existence réelle : pourquoi donc nous affliger et gémir ?

11. Vichnou[1] seul réside en toi comme en moi et dans les autres êtres ; c'est donc en vain que tu t'irrites contre moi et te livres à l'impatience ; considère dans tout être ta propre âme, et rejette toute distinction comme vaine.

12. L'enfant est occupé de ses jeux, l'adolescent est entraîné par ses amours, le vieillard est absorbé dans la réflexion ; mais personne n'est plongé dans la pensée de l'Être par excellence.

13. Un enseignement complet est donné aux jeunes disciples par ces douze stances : qui estimerait encore ceux à qui de telles leçons n'inspirent pas un détachement absolu ?

Nous allons faire connaître trois des stances insérées dans le texte du manuscrit : si elles n'appartiennent pas au morceau, elles sentent du moins la même inspiration. Ces sentences banales se sont reproduites dans l'Inde sous toutes les formes.

अर्थमनर्थं भावय नित्यं नास्ति ततः सुखलेखा सत्यं ।
पुत्रादपि धनभाजां भीतिः सर्वत्रैव विहिता नीतिः ॥ २ ॥

2. Considère toujours la richesse comme inutile ; en te disant qu'elle n'est pas, tu goûteras véritablement le bonheur[2] : les hommes qui sont esclaves de la fortune redoutent même leurs enfants ; c'est bien là leur conduite ordinaire.

table du destin. Wilson a réuni ce qui se rapporte aux Soudras dans les précieuses notes de sa traduction du *Vishnu purana*.

[1] Vichnou est ici l'âme suprême, le dieu qui *pénètre* tout, d'accord avec le sens de son nom. Ces vers ont été écrits, sans nul doute, sous l'influence d'une secte vichnouite, qui rapporte tout à sa divinité : religion, culte et philosophie.

[2] Nous avons conjecturé लेखा pour लेशः qui n'a pas de sens ; littéralement : « c'est la marque du bonheur ».

कामक्रोधं लोभं मोहं त्यक्त्वात्मानं पश्यति को ऽहं ।

आत्मज्ञानविहीना मूढास्ते पच्यन्ते नरके गूढाः ॥ ५ ॥

5. Qui se dégage des liens du désir, de la colère, de la cupidité et de l'erreur, et se connaît bien lui-même? Les insensés qui sont privés de la connaissance d'eux-mêmes sont brûlés dans les gouffres infernaux.

हरिचरणाम्बुजनिर्भरभक्तिः संसारादचिराद्भवमुक्तिः ।

सेन्द्रियमानसवासादित्थं द्रक्ष्यसि निजहृदयादपि देवं ॥ ८ ॥

8. L'adoration rendue au lotus qui orne les pieds de Vichnou t'assurera une prompte délivrance de ce monde : c'est ainsi que de ton propre cœur, en possession de ses facultés, tu verras le Dieu lui-même.

F. NÈVE.

M. Pauthier a présenté à la commission du Journal asiatique une suite à sa réponse à l'article de M. Stanislas Julien. D'un autre côté, M. Stanislas Julien a manifesté l'intention de répliquer aux deux premiers morceaux de la réponse de M. Pauthier. La commission a pensé que la question, en tant qu'elle intéresse les lecteurs du Journal, était suffisamment éclaircie. En conséquence, elle a jugé convenable de mettre fin à cette polémique.

BIBLIOGRAPHIE.

M. Tornberg, professeur d'arabe près la Bibliothèque d'Upsal, nous annonce que cette bibliothèque vient de s'enrichir de la collection des *livres des Druses*, formant cinq forts volumes manuscrits. Cette belle collection, envoyée d'Égypte, a été offerte à la Bibliothèque par le canal du ministre des affaires étrangères, sans que l'on sache à qui l'on est redevable de ce don précieux.

M. Tornberg a publié, l'année dernière (1840), dans les Mémoires de l'Académie des sciences d'Upsal, un fragment assez considérable d'Ibn-Khaldoun ayant pour titre : *Ibn-Khalduni narratio de expeditionibus Francorum in terras islamismo subjectas*. Le texte arabe, accompagné d'une traduction et de notes, forme un volume in-4° de 154 pages.

FIN DU TOME XII.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XII.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

CRITIQUE LITTÉRAIRE.

NOUVELLES ET MÉLANGES.